

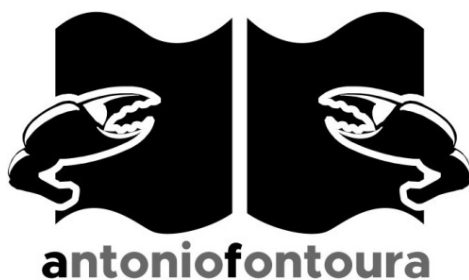
Benedetto Croce

**TEORIA E HISTÓRIA
DA HISTORIOGRAFIA**



TEORIA E HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA

Benedetto Croce



Traduzido e adaptado a partir da edição Benedetto Croce, Teoria e storia della storiografia, Bari, Gius. Laterza & figli, 1920. Tradução de Antonio Fontoura. Todos os direitos reservados para esta tradução em língua portuguesa.

Imagem da capa (Pixabay): Editada a partir Hermes, de GDJ.



TEORIA E HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA / por Benedetto Croce / Tradução de Antonio Fontoura. Curitiba, antoniofontoura, 2023.

CDD: 901

901.9

CDU: 930.1

Sumário

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO ITALIANA

PARTE I. TEORIA DA HISTORIOGRAFIA

I. HISTÓRIA E CRÔNICA

I

II

III

II. PSEUDO-HISTÓRIAS

I

II

III

IV

III. HISTÓRIA COMO HISTÓRIA DA CRÍTICA UNIVERSAL DA “HISTÓRIA UNIVERSAL”

I

II

III

IV. GÊNESE IDEAL E DISSOLUÇÃO DA “FILOSOFIA DA HISTÓRIA”

I

II

III

IV

V. A POSITIVIDADE DA HISTÓRIA

VI. A HUMANIDADE DA HISTÓRIA

VII. ESCOLHA E PERIODIZAÇÃO

VIII. A DISTINÇÃO (AS HISTÓRIAS ESPECIAIS) E A DIVISÃO

IX. A “HISTÓRIA DA NATUREZA” E A HISTÓRIA

APÊNDICE I. EVIDÊNCIA COMPROVADA

APÊNDICE II. ANALOGIA E ANOMALIA DAS HISTÓRIAS
ESPECIAIS

APÊNDICE III. FILOSOFIA E METODOLOGIA

PARTE II. SOBRE A HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA

I. QUESTÕES PRELIMINARES

II. HISTORIOGRAFIA GRECO-ROMANA

III. HISTORIOGRAFIA MEDIEVAL

IV. A HISTORIOGRAFIA DO RENASCIMENTO

V. A HISTORIOGRAFIA DO ILUMINISMO

VI. A HISTORIOGRAFIA DO ROMANTISMO

VII. A HISTORIOGRAFIA DO POSITIVISMO

VIII. A NOVA HISTORIOGRAFIA: CONCLUSÃO

Prefácio da primeira edição italiana

Quase todos os escritos que compõem o presente tratado foram publicados nos anais das academias italianas e em revistas italianas entre 1912 e 1913. Como faziam parte de um esquema geral, sua coletânea em formato de livro não apresentou dificuldades. Este volume foi publicado em alemão sob o título *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tübingen, Mohr, 1915).

Ao publicar em formato de livro em italiano, fiz algumas pequenas alterações aqui e ali e adicionei três breves ensaios, colocados como apêndice da primeira parte.

A descrição do volume como sendo o quarto da minha Filosofia do Espírito requer alguma explicação; pois não se trata realmente de uma nova parte sistemática da filosofia, mas sim de um aprofundamento e ampliação da teoria da historiografia, já esboçada em certos capítulos da segunda parte, ou seja, a Lógica. Mas o problema da compreensão histórica é aquele para o qual apontaram todas as minhas investigações sobre os modos do espírito, sua distinção e unidade, sua vida verdadeiramente concreta, que é desenvolvimento e história, e sobre o pensamento histórico, que é a autocompreensão dessa vida. Em certo sentido, portanto, esta retomada do tratamento da historiografia ao completar o amplo círculo, este desdobramento dela dos limites do primeiro tratamento do assunto, foi a conclusão mais natural que se poderia dar a todo o trabalho. O caráter de “conclusão” explica e justifica a forma literária deste último volume, que é mais conciso e menos didático do que os volumes anteriores.

B. C.

Nápoles: maio de 1916.

PARTE I. TEORIA DA HISTORIOGRAFIA

I. História e crônica

I

“A história contemporânea” costuma ser chamada de história de um período de tempo considerado como um passado muito recente, seja dos últimos cinquenta anos, uma década, um ano, um mês, um dia ou até mesmo da última hora ou do último minuto. Mas se pensarmos e falarmos rigorosamente, o termo “contemporâneo” só pode ser aplicado àquela história que surge imediatamente após o ato que está sendo realizado, como consciência desse ato: é, por exemplo, a história que faço de mim mesmo enquanto estou no ato de compor estas páginas; é o pensamento da minha composição, ligado necessariamente ao trabalho de composição.

“Contemporâneo” seria bem empregado nesse caso, justamente porque esse ato, como todo ato do espírito, está fora do tempo (do antes e depois) e é formado “ao mesmo tempo” que o ato ao qual está ligado, e do qual se distingue por meio de uma distinção não cronológica, mas ideal. “Não contemporânea”, “passada”, seria, por outro lado, aquela que se encontra diante de uma história já formada e que, portanto, surge como uma crítica dessa história, seja ela de milhares de anos ou há apenas uma hora.

Mas se observarmos mais de perto, perceberemos que essa história já formada, que é chamada ou que gostaríamos de chamar de história “não contemporânea” ou “passada”, se realmente for história, ou seja, se significar algo e não for um eco vazio, também é contemporânea e de forma alguma difere da outra. Assim como no primeiro caso, a condição de sua existência é que o ato do qual a história é contada deve vibrar na alma do historiador, ou (para usar a expressão de historiadores profissionais) que os documentos estejam diante do historiador e que sejam inteligíveis. O fato de uma narrativa ou uma série de narrativas do fato estar unida e misturada a ele significa apenas que o fato se tornou mais rico, não que tenha perdido sua qualidade de estar presente: o que antes eram narrativas ou julgamentos agora são eles próprios fatos, “documentos” a serem interpretados e julgados. A história nunca é construída a partir de narrativas, mas sempre a partir de documentos, ou a partir de narrativas que foram reduzidas a documentos e tratadas como tais. Portanto, se a história contemporânea surge diretamente da vida, o mesmo acontece com a história chamada de

não contemporânea, pois é evidente que apenas um interesse pela vida presente pode levar alguém a investigar fatos passados. Portanto, esse fato passado não corresponde a um interesse passado, mas a um interesse presente, na medida em que está unificado a um interesse da vida presente. Isso tem sido repetido de várias formas por historiadores em suas fórmulas empíricas, e constitui a razão, se não o conteúdo mais profundo, do sucesso do ditado muito triste de que a história é *magister vitae*^[1].

Recordei essas formas de técnica histórica para remover o aspecto de paradoxo da proposição de que “toda verdadeira história é história contemporânea”. Mas a justiça dessa proposição é facilmente confirmada e abundantemente exemplificada na realidade do trabalho historiográfico, desde que não caiamos no erro de considerar as obras dos historiadores todas juntas, ou certos grupos delas de forma confusa, e de aplicá-las a um homem abstrato ou a nós mesmos considerados abstratamente, e depois perguntar qual interesse presente leva à escrita ou leitura de tais histórias: por exemplo, qual é o interesse presente da história que narra a Guerra do Peloponeso ou a Guerra Mitridática, dos eventos relacionados à arte mexicana ou à filosofia árabe. Para mim, no momento atual, eles não têm interesse, e portanto, para mim neste momento presente, essas histórias não são histórias, mas no máximo títulos de obras históricas. Elas foram ou serão histórias naqueles que as pensaram ou pensarão, e em mim também quando eu as pensar ou pensar, reelaborando-as de acordo com minhas necessidades espirituais. Por outro lado, se nos limitarmos à história real, à história que realmente pensamos no ato de pensar, veremos facilmente que ela é perfeitamente idêntica à mais pessoal e contemporânea das histórias. Quando o desenvolvimento da cultura do meu momento histórico me apresenta (seria supérfluo e talvez também inexato acrescentar a mim mesmo como indivíduo) o problema da civilização grega ou da filosofia platônica ou de um determinado modo de costumes atenienses, esse problema está relacionado ao meu ser da mesma forma que a história de um negócio no qual estou envolvido, ou de um caso de amor em que estou me entregando, ou de um perigo que me ameaça. Eu o examino com a mesma ansiedade e fico perturbado com o mesmo sentimento de infelicidade até conseguir resolvê-lo. A vida helênica está presente em mim nessa ocasião; ela me solicita, atrai e atormenta da mesma forma que a aparição do adversário, do ente querido ou do filho amado por quem se treme. O mesmo

acontece ou aconteceu ou acontecerá no caso da Guerra Mitridática, da arte mexicana e de todas as outras coisas que mencionei acima como exemplo.

Tendo estabelecido que a contemporaneidade não é a característica de uma classe de histórias (como é defendido com razão em classificações empíricas), mas uma característica intrínseca de toda história, devemos conceber a relação entre história e vida como sendo de unidade; certamente não no sentido de identidade abstrata, mas de unidade sintética, que implica tanto a distinção quanto a unidade dos termos. Assim, falar de uma história cujos documentos estão ausentes parece ser tão extravagante quanto falar da existência de algo em relação ao qual também se afirma que está sem uma das condições essenciais da existência. Uma história sem relação com o documento seria uma história não verificável; e, uma vez que a realidade da história está nessa verificabilidade, e a narrativa na qual ela é dada forma concreta é narrativa histórica apenas na medida em que é uma exposição crítica do documento (intuição e reflexão, consciência e autoconsciência etc.), uma história desse tipo, por não ter significado e por não ter verdade, seria inexistente como história. Como poderia ser composta uma história da pintura por alguém que não tivesse visto e apreciado as obras das quais ele propunha descrever a gênese criticamente? E até que ponto alguém poderia entender as obras em questão se estivesse sem a experiência artística assumida pelo narrador? Como poderia haver uma história da filosofia sem as obras ou pelo menos fragmentos das obras dos filósofos? Como poderia haver uma história de um sentimento ou de um costume, como a humildade cristã ou a cavalaria nobre, sem a capacidade de reviver, ou melhor, sem um verdadeiro reviver desses estados particulares da alma individual?

Por outro lado, uma vez estabelecida a ligação indissolúvel entre vida e pensamento na história, as dúvidas expressas quanto à certeza e à utilidade da história desaparecem por completo em um instante. Como pode aquilo que é uma produção presente de nosso espírito ser incerto? Como pode esse conhecimento ser inútil, uma vez que resolve um problema que surge do seio da vida?

II

Mas será que a ligação entre documento e narrativa, entre vida e história, pode ser quebrada? Uma resposta afirmativa a isso tem sido dada ao se referir às histórias cujos documentos foram perdidos ou, para colocar o caso de forma mais geral e fundamental, às histórias cujos documentos não estão

mais vivos no espírito humano. E isso também foi implicado ao dizer que todos nós, por sua vez, nos encontramos assim colocados em relação a essa ou aquela parte da história. A história da pintura helênica é em grande parte uma história sem documentos para nós, assim como todas as histórias dos povos sobre os quais não sabemos exatamente onde viveram, os pensamentos e sentimentos que experimentaram, ou a aparência individual das obras que realizaram; aquelas literaturas e filosofias também, das quais não conhecemos suas teses, ou mesmo quando as possuímos e somos capazes de lê-las, ainda assim não captamos seu espírito íntimo, seja por falta de conhecimento complementar ou por nossa relutância temperamental obstinada, ou por nossa distração momentânea.

Se, nesses casos, quando essa conexão é rompida, não podemos mais chamar o que resta de história (porque a história não era nada além dessa conexão), e daí em diante só podemos chamá-la de história no sentido em que chamamos de homem o cadáver de um homem, o que resta não é por isso nada (nem mesmo o cadáver é realmente nada). Se fosse nada, seria o mesmo que dizer que a conexão é indissolúvel, porque o nada nunca é efetivo. E se não for nada, se for algo, o que é a narrativa sem o documento?

Uma história da pintura helênica, de acordo com os relatos que nos foram transmitidos ou construídos pelos estudiosos de nosso tempo, quando examinada de perto, se resolve em uma série de nomes de pintores (Apolodoro, Polignoto, Zêuxis, Apeles etc.), cercados de anedotas biográficas, e em uma série de tema para pintura (a queima de Troia, o combate das Amazonas, a batalha de Maratona, Aquiles, Calúnia etc.), dos quais certos detalhes são fornecidos nas descrições que chegaram até nós; ou uma série graduada, indo do elogio à crítica, desses pintores e suas obras, juntamente com nomes, anedotas, temas, julgamentos, organizados mais ou menos cronologicamente. Mas os nomes dos pintores separados do conhecimento direto de suas obras são nomes vazios; as anedotas são vazias, assim como as descrições dos temas, o julgamento de aprovação ou desaprovação, e a organização cronológica, porque é meramente aritmética e carente de desenvolvimento real; e a razão pela qual não percebemos isso em pensamento é que faltam os elementos que deveriam constituí-lo. Se essas formas verbais possuem algum significado, devemos isso ao pouco que sabemos sobre pinturas antigas a partir de fragmentos, de obras

secundárias que chegaram até nós em cópias, ou de obras análogas nas outras artes, ou na poesia. Com exceção desse pouco, a história da arte helênica é, como tal, um tecido de palavras vazias.

Podemos, se quisermos, dizer que ela é “vazia de conteúdo determinado”, porque não negamos que, quando pronunciamos o nome de um pintor, pensamos em algum pintor, e de fato em um pintor que é ateniense, e que quando pronunciamos a palavra “batalha”, ou “Helena”, pensamos em uma batalha, de fato em uma batalha de hoplitas, ou em uma bela mulher, semelhante às que nos são familiares na escultura helênica. Mas podemos pensar indiferentemente em qualquer um dos inúmeros fatos que esses nomes evocam. Por essa razão, seu conteúdo é indeterminado, e essa indeterminação de conteúdo é seu vazio.

Todas as histórias separadas de seus documentos vivos se assemelham a esses exemplos e são narrativas vazias, e, uma vez que são vazias, são desprovidas de verdade. É verdade ou não que existiu um pintor chamado Polignoto e que ele pintou um retrato de Milcíades no Pórtico Pintado? ^[2] Dirão que é verdade, porque uma pessoa ou várias pessoas, que o conheciam e viram a

obra em questão, testemunham sua existência. Mas devemos responder que era verdade para esta ou aquela testemunha, e que para nós não é nem verdadeiro nem falso, ou (o que dá no mesmo) que é verdadeiro apenas com base nesses testemunhos, ou seja, por uma razão extrínseca, enquanto a verdade sempre requer razões intrínsecas. E uma vez que essa proposição não é verdadeira (nem verdadeira nem falsa), ela também não é útil, porque onde não há nada o rei perde seus direitos, e onde faltam os elementos de um problema, também faltam a vontade efetiva e a necessidade efetiva de resolvê-lo, juntamente com a possibilidade de sua solução. Assim, citar esses julgamentos vazios é totalmente inútil para nossas vidas reais. A vida é um presente, e essa história que se tornou uma narrativa vazia é um passado: é um passado irrevogável, se não absolutamente, pelo menos para o momento presente.

As palavras vazias permanecem, e as palavras vazias são sons, ou os sinais gráficos que os representam, e elas se mantêm e se sustentam, não por um ato de pensamento que as pensa (caso contrário, logo estariam preenchidas), mas por um ato de vontade, que considera útil para certos fins próprios preservar essas palavras, por mais vazias ou meio vazias que sejam. A mera

narrativa, então, nada mais é do que um complexo de palavras vazias ou fórmulas afirmadas por um ato de vontade.

Agora, com essa definição, não conseguimos dar nem mais nem menos do que a verdadeira distinção, buscada em vão até então, entre história e crônica. Foi buscada em vão porque geralmente foi buscada em uma diferença na qualidade dos fatos que cada diferença tomou como seu objeto. Assim, por exemplo, o registro de fatos individuais tem sido atribuído à crônica, à história o registro de fatos gerais; à crônica o registro de fatos privados, à história o registro de fatos públicos: como se o geral não fosse sempre individual e o individual geral, e o público não fosse sempre também privado e o privado público! Ou então, o registro de fatos importantes (coisas memoráveis) tem sido atribuído à história, à crônica o registro do não importante: como se a importância dos fatos não fosse relativa à situação em que nos encontramos, e como se, para alguém incomodado por um mosquito, as evoluções do pequeno inseto não fossem de maior importância do que a expedição de Xerxes! Certamente, percebemos um sentimento justo nessas distinções falaciosas – o de colocar a diferença entre história e crônica na concepção do que interessa e do que não interessa (os interesses gerais e não os particulares, os grandes interesses e não os pequenos etc.). Um sentimento justo também é observado em outras considerações que costumam ser apresentadas, como o vínculo estreito entre os eventos na história e a desconexão que aparece, por outro lado, na crônica, a ordem lógica da primeira, a ordem puramente cronológica da segunda, a penetração da primeira no âmago dos eventos e a limitação da segunda ao superficial ou externo, e assim por diante. Mas o caráter diferencial aqui é mais metaforizado do que pensado, e quando as metáforas não são usadas como formas simples expressivas do pensamento, perdemos um momento depois o que acabamos de ganhar. A verdade é que crônica e história não são distinguíveis como duas formas de história, mutuamente complementares, ou como uma subordinada à outra, mas como duas atitudes espirituais diferentes. A história é uma crônica viva, a crônica é uma história morta; a história é história contemporânea, a crônica é história passada; a história é principalmente um ato de pensamento, a crônica é um ato de vontade. Toda história se torna crônica quando não é mais pensada, mas apenas registrada em palavras abstratas, que um dia foram concretas e expressivas. A história da filosofia, mesmo, é crônica quando escrita ou lida por aqueles que não entendem filosofia: a história

seria até o que agora estamos inclinados a ler como crônica, como quando, por exemplo, o monge de Monte Cassino anota: *1001. Beatus Dominicus migravit ad Christum. 1002. Hoc anno venerunt Saraceni super Capuam. 1004. Terremotus ingens hunc montem exagitavit*^[3] etc.; pois esses fatos estavam presentes a ele quando chorava a morte de Domingos, ou era aterrorizado pelas catástrofes naturais que convulsionavam sua terra natal, vendo a mão de Deus naquela sucessão de eventos. Isso não impede que a história assuma a forma de crônica quando esse mesmo monge de Monte Cassino escreve fórmulas frias, sem representar a si mesmo ou pensar seu conteúdo, com a única intenção de não permitir que aquelas memórias se percam e transmiti-las para aqueles que habitarão Monte Cassino depois dele.

Mas a descoberta da verdadeira distinção entre crônica e história, que é uma distinção formal (ou seja, uma distinção verdadeiramente real), não só nos liberta da busca estéril e cansativa por distinções materiais (ou seja, distinções imaginárias), mas também nos permite rejeitar uma pressuposição muito comum – a de que a crônica tem prioridade em relação à história. *Primo annales* [crônicas] *fuere, post historiæ factæ sunt*^[4], o ditado do antigo gramático Mario Vittorino, tem sido repetido, generalizado e universalizado. Mas justamente o oposto disso é o resultado da investigação sobre o caráter e, portanto, sobre a gênese das duas operações ou atitudes: primeiro vem a história, depois a crônica. Primeiro vem o ser vivo, depois o cadáver; e fazer da história filha da crônica é a mesma coisa que fazer o ser vivo nascer do cadáver, que é o resíduo da vida, assim como a crônica é o resíduo da história.

III

A história, separada do documento vivo e transformada em crônica, não é mais um ato espiritual, mas uma coisa, um complexo de sons e outros sinais. Mas o documento também, quando separado da vida, não passa de uma coisa como outra qualquer, um complexo de sons ou outros sinais – por exemplo, os sons e as letras em que uma lei foi comunicada; as linhas entalhadas em um bloco de mármore, que manifestavam um sentimento religioso por meio da figura de um deus; um monte de ossos, que um dia foram a expressão de um homem ou de um animal.

Existem narrativas vazias e documentos mortos? De certa forma, não, porque as coisas externas não existem fora do espírito; e já sabemos que a

crônica, como narrativa vazia, existe na medida em que o espírito a produz e a mantém firmemente com um ato de vontade (e talvez seja oportuno observar mais uma vez que tal ato sempre traz consigo um novo ato de consciência e de pensamento): com um ato de vontade, que abstrai o som do pensamento, no qual habitava a certeza e a concretude do som. Da mesma forma, esses documentos mortos existem na medida em que são manifestações de uma nova vida, assim como o cadáver sem vida é ele próprio também um processo de criação vital, embora pareça ser um processo de decomposição e algo morto em relação a uma forma particular de vida. Mas da mesma forma que aqueles sons vazios, que antes continham o pensamento de uma história, são eventualmente chamados de narrativas, em memória do pensamento que continham, assim são vistas essas manifestações de uma nova vida como remanescentes da vida que as precedeu e que está de fato extinta.

Agora observe como, por meio dessa sequência de deduções, nos colocamos na posição de poder explicar a divisão das fontes históricas em narrativas e documentos, como encontramos entre alguns dos nossos modernos metodologistas, ou, como também é formulado, em tradições e resíduos ou restos (*Überbleibsel, Überreste*). Essa divisão é irracional do ponto de vista empírico e pode ser útil como indicativo da inoportunidade da introdução do pensamento especulativo no empirismo. É tão irracional que imediatamente nos deparamos com a dificuldade de não conseguir distinguir o que queríamos distinguir. Uma “narrativa” vazia considerada uma coisa é equivalente a qualquer outra coisa que seja chamada de “documento”. E, por outro lado, se mantivermos a distinção, incorremos na dificuldade adicional de ter que basear nossa construção histórica em duas ordens diferentes de dados (um pé na margem e o outro no rio) – ou seja, teremos que recorrer a duas instâncias paralelas, em que uma perpetuamente nos remete à outra. E quando buscamos determinar a relação entre os dois tipos de fontes, a fim de evitar o incômodo paralelismo, o que acontece é o seguinte: ou a relação é declarada como dependente da superioridade de uma sobre a outra, e a distinção desaparece, porque a forma superior absorve e anula a forma inferior; ou um terceiro termo é estabelecido, no qual se supõe que as duas formas se unem com uma distinção: mas isso é outra maneira de declarar que elas são inexistentes nessa abstração. Por essa razão, não me parece sem significado que a divisão de narrativas e documentos não tenha sido adotada pelos

metodologistas mais empíricos. Eles não se envolvem nessas sutilezas, mas se contentam em agrupar as fontes históricas em *escritas e figuradas*, ou de outras formas semelhantes. Na Alemanha, no entanto, Droysen se valeu dessas distinções entre narrativas e documentos, tradições etc., em seus valiosos Elementos do Historicismo (ele tinha fortes inclinações filosóficas), e elas também foram empregadas por outros metodologistas, que são empiristas híbridos, “sistemáticos” ou “pedantes”, como são vistos em nossos países latinos. Isso se deve às copiosas tradições filosóficas da Alemanha. A pedantaria certamente existe e está presente justamente naquela filosofia inoportuna. Mas que coisa excelente é essa pedantaria e as contradições que ela acarreta, como ela desperta a mente de seu sono empírico e faz com que ela veja que, em vez de coisas supostas, há atos espirituais reais, onde os termos de um dualismo irreconciliável, como relação e unidade, prevalecem! A divisão das fontes em narrativas e documentos, a superioridade atribuída aos documentos em relação às narrativas e a suposta necessidade da narrativa como um elemento subordinado, mas impossível de se erradicar, quase formam uma mitologia ou alegoria, que representa de maneira imaginativa a relação entre vida e pensamento, entre documento e crítica no pensamento histórico.

E documento e crítica, vida e pensamento, são as verdadeiras fontes da história, ou seja, os dois elementos da síntese histórica; e como tal, eles não estão face a face com a história, ou face a face com a síntese, da mesma maneira que as fontes são representadas como estando face a face com aqueles que delas tiram água com um balde, mas fazem parte da própria história, estão dentro da síntese, são uma parte constituinte dela e são constituídos por ela. Daí a ideia de uma história com suas fontes fora de si mesma ser outra fantasia a ser dissipada, juntamente com a ideia de que a história é o oposto da crônica. As duas fantasias errôneas convergem para formar uma só. As fontes, no sentido extrínseco dos empiristas, assim como as coisas, estão igualmente com a crônica, que é uma classe dessas coisas, não anterior, mas posterior à história. A história estaria realmente em apuros se esperasse nascer do que vem depois dela, nascer de coisas externas! Coisa, não pensamento, nasce de coisa: uma história derivada de coisas seria uma coisa, ou seja, justamente a inexistência da qual estávamos falando há um momento.

Mas deve haver uma razão pela qual a crônica, assim como os documentos, parecem preceder a história e ser sua fonte extrínseca. O espírito humano preserva os restos mortais da história, narrativas vazias e crônicas, e esse mesmo espírito coleta as marcas da vida passada, restos e documentos, esforçando-se o máximo possível para preservá-los inalterados e restaurá-los à medida que se deterioram. Qual é o objetivo desses atos de vontade que se dedicam à preservação do que é vazio e morto? Talvez ilusão ou tolice, que preserva por um breve momento os elementos desgastados da mortalidade nos confins de Dis^[5] por meio da construção de mausoléus e sepulturas? Mas sepulturas não são tolice e ilusão; são, ao contrário, um ato de moralidade, pelo qual se afirma a imortalidade do trabalho realizado pelos indivíduos. Embora mortos, eles vivem em nossa memória e viverão na memória dos tempos futuros. E essa coleta de documentos mortos e registro de histórias vazias é um ato de vida que serve à vida. Chegará o momento em que servirão para reproduzir a história passada, enriquecida e tornada presente ao nosso espírito.

Porque a história morta revive, e a história passada torna a ser presente, conforme o desenvolvimento da vida os exige. Romanos e gregos jaziam em seus sepulcros, até que foram despertados no Renascimento pela nova maturidade do espírito europeu. As formas primitivas de civilização, tão grosseiras e bárbaras, jaziam esquecidas, ou pouco consideradas, ou mal compreendidas, até que essa nova fase do espírito europeu, que era conhecida como Romantismo ou Restauração, “simpatizou” com elas, ou seja, reconheceu-as como seu próprio interesse presente. Assim, grandes trechos da história que agora são crônica para nós, muitos documentos agora mudos, serão, por sua vez, percorridos por novos lampejos de vida e falarão novamente.

Esses renascimentos têm motivos completamente interiores, e nenhuma quantidade de documentos ou narrativas os trará à tona; na verdade, são eles mesmos que coletam e colocam copiosamente diante de si os documentos e narrativas, que sem eles permaneceriam dispersos e inertes. E será impossível entender qualquer coisa sobre o processo efetivo do pensamento histórico, a menos que partamos do princípio de que o próprio espírito é a história, criador de história a cada momento de sua existência e também o resultado de toda a história anterior. Assim, o espírito carrega consigo toda a sua história, que coincide consigo mesmo. Esquecer um aspecto da

história e lembrar outro é nada além do ritmo da vida do espírito, que opera determinando e individualizando a si mesmo, e ao mesmo tempo tornando indeterminadas e desindividualizando determinações e individualizações anteriores, a fim de criar outras mais copiosas. O espírito, por assim dizer, revive sua própria história sem essas coisas externas chamadas narrativas e documentos; mas essas coisas externas são instrumentos que ele cria para si mesmo, atos preparatórios para aquela evocação vital interna em cujo processo eles se resolvem. O espírito afirma e preserva com ciúmes os “registros do passado” para esse propósito.

O que todos nós fazemos a cada momento ao anotar datas e outras informações sobre nossos assuntos privados (crônicas) em nossos cadernos, ou ao colocar em suas pequenas caixas fitas e flores secas (peço permissão para escolher essas imagens agradáveis ao dar exemplos da coleta de “documentos”), é feito em grande escala por uma certa classe de trabalhadores chamados filólogos, como se fosse um convite de toda a sociedade. Eles são especialmente conhecidos como eruditos quando coletam evidências e narrativas, como arqueólogos e arquivistas quando coletam documentos e monumentos, como os lugares onde tais objetos são guardados (as “silenciosas moradas brancas dos mortos”) são chamados de bibliotecas, arquivos e museus. Pode haver algum sentimento negativo em relação a esses homens de erudição, esses arquivistas e arqueólogos, que desempenham uma função necessária e, portanto, útil e importante? O fato é que há uma tendência de zombar deles e de olhá-los com compaixão. É verdade que às vezes eles se tornam alvo de zombaria com sua crença ingênua de que têm a história trancada em suas bibliotecas, museus e arquivos, e que são capazes de desbloquear as “fontes” em que a humanidade sedenta pode saciar seu desejo por conhecimento; mas nós sabemos que a história está em todos nós e que suas fontes estão em nossos próprios corações. Pois é apenas em nossos próprios corações que se encontra aquele crisol no qual o certo se converte no verdadeiro, e a filologia, unindo-se à filosofia, produz história.

II. Pseudo-histórias

I

História, crônica e filologia, das quais vimos a origem, são séries de formas mentais que, embora distintas entre si, devem todas ser consideradas como fisiológicas – isto é, verdadeiras e racionais. Mas a sequência lógica agora

me leva da fisiologia à patologia – a essas formas que não são formas, mas deformações, não são verdadeiras, mas errôneas, não são racionais, mas irracionais.

A crença ingênua acalentada pelos filólogos de que têm a história trancada em suas bibliotecas, museus e arquivos (algo de maneira semelhante ao gênio das Mil e Uma Noites, que estava trancado em um pequeno vaso na forma de fumaça comprimida) não permanece inativa e dá origem à ideia de uma história construída com coisas, tradições e documentos (tradições vazias e documentos mortos), e isso constitui um exemplo do que pode ser chamado de história filológica. Digo a ideia e não a realidade, porque é simplesmente impossível compor uma história com coisas externas, não importa quais esforços sejam feitos e quais problemas sejam enfrentados. Crônicas que foram desbastadas, fragmentadas, re combinadas, reorganizadas, sempre permanecem crônicas – isto é, narrativas vazias; e documentos que foram restaurados, reproduzidos, descritos, alinhados, permanecem documentos – isto é, coisas silenciosas. A história filológica consiste no despejo de um ou mais livros em um novo livro. Essa operação tem um nome apropriado na linguagem comum e é conhecida como “compilação”. Essas compilações são frequentemente convenientes, pois poupam o trabalho de recorrer a vários livros ao mesmo tempo; mas não contêm qualquer pensamento histórico. Filólogos cronológicos modernos olham para cronistas medievais e para os antigos historiadores italianos (de Maquiavel e Guicciardini até Giannone) com um sentimento de superioridade. Esses escritores “transcreveram”, como eles chamaram, suas “fontes” nas partes de seus livros dedicadas à narrativa – isto é, crônica. No entanto, eles próprios não podem se comportar de outra forma, porque quando a história está sendo composta a partir de “fontes” como coisas externas, nunca há nada mais a fazer senão transcrever as fontes. A transcrição é variada às vezes por meio de resumos e às vezes alterando as palavras, o que às vezes é uma questão de bom gosto e às vezes uma pretensão literária; é também uma verificação de citações, o que às vezes é uma prova de honestidade e exatidão, às vezes um fingimento e a crença de que os pés estão firmemente plantados na terra, no solo da verdade, acreditada como narrativa e citação do documento. Quantos historiadores filológicos há em nosso tempo, especialmente desde que o chamado “método filológico” foi exagerado – isto é, um valor unilateral lhe foi atribuído! Essas histórias têm, de fato, uma aparência digna e científica,

mas infelizmente falta-lhes o laço espiritual! Eles consistem, na verdade, em nada mais do que “crônicas” eruditas ou muito eruditas, às vezes úteis para fins de consulta, mas faltam-lhes palavras que alimentem e aqueçam as mentes e as almas dos homens.

No entanto, uma vez que demonstramos que a história filológica realmente apresenta crônicas e documentos e não histórias, pode-se perguntar com base em que possível motivo a acusamos de irracionalidade e erro, já que consideramos a formação de crônicas, a coleta de documentos e todo o cuidado que é despendido com eles como extremamente racional? Mas o erro nunca está no fato, apenas na “reivindicação” ou “ideia” que acompanha o fato. E neste caso, a ideia ou reivindicação é aquela que foi definida acima como pertencente adequadamente à história filológica – ou seja, a de compor histórias com documentos e narrativas. Essa reivindicação pode exercer uma função racional também, na medida em que estabelece a reivindicação, embora sem satisfazê-la, de que a história deve ir além da mera crônica ou documento. Mas na medida em que faz a reivindicação, sem cumpri-la, esse modo de história deve ser caracterizado como contraditório e absurdo.

E uma vez que a reivindicação é absurda, a história filológica fica sem verdade, pois assim como a crônica, ela não tem a verdade em si, mas a obtém da autoridade à qual apela. Pode-se argumentar a favor da filologia de que ela testa autoridades e seleciona aquelas mais dignas de fé. Mas, sem entrar no fato de que a crônica também, e a crônica mais bruta, ignorante e crédula, procedeu de maneira semelhante ao testar e selecionar as autoridades que lhe pareciam as mais dignas de fé, trata-se sempre de fé (ou seja, do pensamento dos outros e do pensamento pertencente ao passado) e não de crítica (ou seja, do nosso próprio pensamento no ato), de verossimilhança e não daquela certeza que é a verdade. Portanto, a história filológica pode certamente estar correta, mas não verdadeira (*richtig* e não *wahr*). E assim como ela está sem verdade, também está sem verdadeiro interesse histórico – isto é, não lança luz sobre uma ordem de fatos que atende a uma necessidade prática e ética; ela pode abranger qualquer assunto indiferentemente, por mais distante que esteja da alma prática e ética do compilador. Assim, como um puro filólogo, tenho a livre escolha da indiferença, e a história da Itália nos últimos cinquenta anos tem o mesmo valor para mim que a dinastia chinesa de Tsin. Vou me voltar de um

para o outro, movido, sem dúvida, por um certo interesse, mas por um interesse extra-histórico, do tipo formado no círculo especial da filologia.

Esse procedimento, que carece de verdade e paixão, e é próprio da história filológica, explica o marcante contraste constantemente renovado entre os historiadores filológicos e os historiadores propriamente ditos. Estes últimos, focados na solução de problemas vitais, ficam impacientes ao receberem como resposta os produtos frios da filologia, ou ficam irritados com a persistente afirmação de que isso é história e que ela deve ser tratada com tal espírito e métodos. Talvez a explosão mais brilhante desse sentimento de raiva e irritação seja encontrada nas Cartas sobre o Estudo da História (1751) de Bolingbroke, onde a erudição é tratada como nada mais do que uma ignorância suntuosa, e as especulações eruditas sobre história antiga ou primitiva são admitidas no máximo como prelúdios excêntricos que precedem concertos e ajudam a afinar os instrumentos, mas que só podem ser confundidos com harmonia por alguém sem ouvido, assim como apenas aquele que está sem senso histórico pode confundir essas exhibições de erudição com verdadeira história. Como antítese a elas, ele sugere como um ideal uma espécie de “mapas políticos”, para uso do intelecto e não da memória, indicando as *Storie fiorentine* de Maquiavel e o *Trattato dei benefici* de Fra Paolo como escritos que se aproximam desse ideal. Finalmente, ele sustenta que, para uma história verdadeira e viva, não devemos ir além do início do século XVI, além de Carlos V e Henrique VIII, quando a história política e social da Europa começou a aparecer – um sistema que ainda persistia no início do século XVIII. Ele então procede a pintar um quadro desses dois séculos de história, para uso não dos curiosos e eruditos, mas dos políticos, e ninguém, acho, desejaria negar o justo sentimento pela história que anima essas demandas, apresentadas de forma tão vivaz. No entanto, Bolingbroke não chegou, nem foi possível para ele chegar, à concepção da morte e renascimento de cada história (que é o conceito rigorosamente especulativo de história “atual” e “contemporânea”), devido às condições culturais de sua época, nem suspeitou que a história bárbara primitiva, que ele jogou em um canto como folhas mortas inúteis, reapareceria completamente fresca meio século depois, como resultado da reação contra o intelectualismo e o jacobinismo, e que essa reação teria como um de seus principais promotores um publicista de seu próprio país, Burke, e também que ela já havia reaparecido em sua própria época em um canto da Itália, na mente e na alma de

Giambattista Vico. Não citarei mais exemplos do conflito entre historiadores efetivos e filológicos após esse notável exemplo de Bolingbroke porque ele é muito conhecido, e a contenda é retomada diante de nossos olhos a cada momento. Apenas acrescentarei que é certamente deplorável (embora completamente natural, porque os golpes não são medidos em uma luta) que a polêmica contra os “filólogos” tenha sido transferida para incluir também os filólogos puros e simples. Pois esses últimos, os pobres eruditos, arquivistas e arqueólogos, são almas inofensivas e benéficas. Se eles fossem destruídos, como às vezes é profetizado no calor da controvérsia, a fertilidade do campo espiritual seria não apenas diminuída, mas arruinada por completo, e nós seríamos obrigados a promover ao máximo de nossas capacidades a reintrodução desses coeficientes de nossa cultura, de maneira muito semelhante ao que se diz ter ocorrido com a agricultura francesa após a improvidente perseguição das inofensivas e benéficas vespas que durou vários anos.

Tudo o que é justificado ou justificável nas afirmações sobre a incerteza e inutilidade da história também é resultado da revolta do puro senso histórico contra a história filológica. Isso pode ser inferido ao observar que até os mais radicais desses oponentes (Fontenelle, Volney, Delfico etc.) acabam admitindo ou exigindo alguma forma de história como não sendo inútil ou incerta, ou pelo menos não completamente inútil e incerta, e pelo fato de todas as suas críticas serem direcionadas contra a história filológica e aquela fundamentada na autoridade, cuja única definição apropriada é a de Rousseau (no *Émile*), como “a arte de escolher entre várias mentiras aquela que se assemelha mais à verdade”.

Em todos os outros aspectos – ou seja, no que diz respeito à parte devida às pressuposições sensacionais e naturalísticas – o ceticismo histórico se contradiz aqui, como toda forma de ceticismo, pois as próprias ciências naturais, elevadas ao posto de modelo, são fundamentadas em percepções, observações e experimentos – isto é, em fatos historicamente estabelecidos – e as “sensações”, nas quais toda a verdade do conhecimento se baseia, não são em si mesmas conhecimento, exceto na medida em que assumem a forma de afirmações – ou seja, na medida em que são história.

Mas a verdade é que a história filológica, assim como qualquer outro tipo de erro, não sucumbe diante do ataque inimigo, mas sim unicamente por causas internas, e são seus próprios professores que a destroem quando a

concebem como sem conexão com a vida, meramente um exercício erudito (observe as muitas histórias que tratam de temas escolásticos, realizadas com o objetivo de treinar a arte da pesquisa, interpretação e exposição, e as muitas outras que são continuidade dessa direção fora da escola e são resultado da tendência ali imposta), e quando eles mesmos demonstram incerteza, cercando cada afirmação que fazem com dúvidas. A distinção entre crítica e hipercrítica foi feita com o objetivo de interromper essa dissolução espontânea da filologia histórica; assim, encontramos a primeira sendo elogiada e permitida, enquanto a última é criticada e proibida. Mas a distinção é do tipo comum, por meio da qual a falta de inteligência disfarçada de amor à moderação consegue aparar as arestas das antíteses que ela não consegue resolver. A hipercrítica é a perseguição da crítica; ela é a própria crítica, e dividir a crítica em mais e menos, e admitir o menos e negar o mais, é extravagante, para dizer o mínimo. Nenhuma “autoridade” é certa enquanto outras são incertas, mas todas são incertas, variando em incerteza de maneira extrínseca e conjectural. Quem pode se garantir contra a afirmação falsa feita pelo testemunho geralmente diligente e confiável em um momento de distração ou paixão? Uma inscrição do século XVI, ainda legível em uma das antigas vielas de Nápoles, reza sabiamente a Deus (e os filólogos históricos devem rezar fervorosamente a Ele todas as manhãs) para nos livrar agora e para sempre das mentiras dos homens honestos. Assim, os historiadores que levam a crítica ao ponto de uma chamada hipercrítica desempenham um dever filosófico muito instrutivo quando tornam todo esse trabalho vão, e portanto digno de ser chamado pelo título da obra de Sanchez, *Quod nihil scitur*^[6]. Lembro-me do comentário feito a mim quando eu estava envolvido em trabalhos de pesquisa em meus primeiros dias, por um amigo com pouco conhecimento literário, a quem eu tinha emprestado uma história muito crítica, na verdade hipercrítica, de Roma antiga. Quando ele terminou de ler o livro, ele o devolveu para mim, observando que havia adquirido a orgulhosa convicção de ser “o mais erudito dos filólogos”, porque estes chegam à conclusão de que não sabem nada como resultado do trabalho exaustivo, enquanto ele não sabia nada sem nenhum esforço, simplesmente como um generoso presente da natureza.

II

A consequência dessa dissolução espontânea da história filológica deve ser a negação da história que afirma ter sido escrita com o auxílio de narrativas

e documentos concebidos como coisas externas, e o rebaixamento desses elementos para seu devido lugar inferior como meros auxílios ao conhecimento histórico, à medida que ele se determina e se redetermina no desenvolvimento do espírito. Mas se tais consequências são desagradáveis e o projeto de escrever a história dessa forma é perseverado, apesar das repetidas falhas, então surge o problema adicional de como curar a indiferença fria da história filológica e sua incerteza intrínseca sem alterar essas suposições. O problema, em si falacioso, só pode receber uma solução falaciosa, expressa pela substituição do interesse do sentimento pela falta de interesse do pensamento e da coerência estética da representação pela coerência lógica aqui inatingível. A nova forma errônea de história assim obtida é a história poética.

Inúmeros exemplos desse tipo de história são oferecidos pelas biografias afetuosas de pessoas muito amadas e veneradas e pelas biografias satíricas das detestadas; as histórias patrióticas que exaltam a glória e lamentam as desventuras do povo ao qual o autor pertence e com o qual ele se identifica, e aquelas que lançam uma luz sinistra sobre o povo inimigo, adversário do seu próprio; a história universal, iluminada pelos ideais do liberalismo ou humanitarismo, composta por um socialista, retratando os atos, como disse Marx, do “cavaleiro da triste figura”, ou seja, do capitalista; a do antissemita, que mostra o judeu como sendo a fonte de todos os infortúnios e depravações humanas, e a perseguição ao judeu como sendo o auge do esplendor e felicidade humanos. Mas a história poética não se esgota nessa descrição fundamental e geral de amor e ódio (amor que é ódio e ódio que é amor), pois ela perpassa todas as formas mais intrincadas, as delicadas graduações do sentimento. Assim, temos histórias poéticas que são amorosas, melancólicas, nostálgicas, pessimistas, resignadas, confiantes, alegres e tantas outras formas quanto se possa imaginar. Heródoto celebra o romance dos ciúmes dos deuses, Tito Lívio o épico da virtude romana, Tácito compõe tragédias horríveis, dramas elisabetanos em prosa latina escultural. Se voltarmos aos mais modernos entre os modernos, encontraremos Droysen expressando sua aspiração lírica em direção ao estado forte e centralizado em sua história da Macedônia, aquela Prússia da Grécia; Grote expressando suas aspirações em direção às instituições democráticas, simbolizadas em Atenas; Mommsen expressando suas aspirações em direção ao império, simbolizado por César; Balbo derramando todos os seus ardores pela independência latina, empregando

para esse fim todos os registros de batalhas latinas e começando nada menos do que com aquelas entre os Itálicos e Etruscos contra os Pelasgos; Thierry celebrando a burguesia na história do Terceiro Estado representado por Jacques Bonhomme; os irmãos Goncourt escrevendo ficção voluptuosa em torno das figuras de Madame de Pompadour, Madame Du Barry, Maria Antonieta, mais cuidadosos com o material e corte das roupas do que com os pensamentos; e, finalmente, De Barante, em sua história dos Duques da Borgonha, de olho nos cavaleiros e damas, nas armas e no amor.

Pode parecer que, assim, a indiferença da história filológica seja verdadeiramente vencida e o material histórico dominado por um princípio e critério de valores. Essa é a demanda persistentemente dirigida à história de todos os lados em nossos dias por metodologistas e filósofos. Mas até agora evitei a palavra “valor”, devido ao seu significado equívoco, propenso a enganar muitos. Pois, uma vez que a história é história do espírito, e uma vez que o espírito é valor, e de fato o único valor que é possível conceber, essa história é claramente sempre história de valores; e uma vez que o espírito se torna transparente para si mesmo como pensamento na consciência do historiador, o valor que governa a escrita da história é o valor do pensamento. Mas justamente por essa razão, seu princípio de determinação não pode ser o valor conhecido como o valor do “sentimento”, que é vida e não pensamento, e quando essa vida encontra expressão e representação, antes de ser dominada pelo pensamento, temos poesia, não história. Para transformar a biografia poética em biografia verdadeiramente histórica, devemos reprimir nossos amores, nossas lágrimas, nosso desprezo e buscar qual função o indivíduo desempenhou na atividade social ou civilização; e devemos fazer o mesmo para a história nacional e para a história da humanidade, e para cada grupo de fatos, pequenos ou grandes, assim como para cada ordem de eventos. Devemos substituir – isto é, transformar – valores de sentimento por valores de pensamento. Se não nos encontrarmos capazes de chegar a essa “subjetividade” do pensamento, produziremos poesia e não história: o problema histórico permanecerá intacto, ou melhor, ainda não terá surgido, mas surgirá quando as condições necessárias estiverem presentes. O interesse que nos move no primeiro caso não é o da vida que se torna pensamento, mas da vida que se torna intuição e imaginação.

E, uma vez que entramos no domínio da poesia, enquanto o problema histórico permanece além, a erudição ou filologia, a partir da qual parecemos ter partido, permanece algo deste lado – isto é, é totalmente ultrapassada. Na história filológica, apesar das alegações feitas por ela, as crônicas e documentos persistem em seu estado natural e não digerido. Mas esses são profundamente alterados na história poética; ou, para falar com maior precisão, eles são simplesmente dissolvidos. Vamos ignorar o caso (bastante comum) do historiador que, com o objetivo de obter efeitos artísticos, mistura intencionalmente suas invenções com os dados fornecidos pelas crônicas e documentos, tentando fazê-los passar por história – isto é, ele se torna culpado de uma mentira e é a causa de confusão. Mas a alteração contínua e inerente à historiografia consiste na escolha e conexão dos próprios detalhes, selecionados das “fontes”, mais por motivos de sentimento do que de pensamento. Isso, devidamente considerado, é realmente uma invenção ou imaginação dos fatos; a nova conexão se torna concreta em um fato recém-imaginado. E uma vez que os dados retirados das “fontes” nem sempre se prestam com docilidade à conexão desejada, é considerado permitido *solliciter doucement les textes* (como, se não me engano, Renan, um dos historiadores-poetas, observou) e adicionar detalhes imaginários, embora de forma conjectural, aos dados reais. Vossius criticou os historiadores gregos e de outras nações que, quando inventam fábulas, acreditam que adicionar seu “dizem”, “se diz”, ou algo que tenha um valor equivalente seria suficiente para escapar da nota de vaidade. Mas mesmo em nossos dias seria divertido e instrutivo catalogar as formas de insinuação empregadas pelos historiadores que são considerados os mais ponderados, com o objetivo de introduzir suas próprias imaginações pessoais: “talvez”, “parece”, “dir-se-ia”, “é agradável pensar”, “podemos inferir”, “é provável”, “é evidente” e assim por diante; e observar como às vezes eles omitem esses avisos e relatam coisas que eles mesmos imaginaram como se as tivessem visto, para completar sua imagem, em relação à qual ficariam muito constrangidos se alguém, indiscreto como uma criança terrível, tivesse a chance de perguntar: “Como você sabe disso?” “Quem te contou isso?” Recorreu-se à teoria metodológica da “imaginação necessária para o historiador que não deseja se tornar um mero cronista”, a uma imaginação, ou seja, que deve ser reconstrutiva e integradora; ou, como também é dito, à “necessidade de integrar o dado histórico com nossa psicologia pessoal ou conhecimento psicológico”. Essa

teoria, semelhante à do valor na história, também contém uma ambiguidade. Pois, sem dúvida, a imaginação é indispensável ao historiador: a crítica vazia, a narrativa vazia, o conceito sem intuição ou imaginação, são totalmente estéreis; e isso foi dito e repetido nestas páginas, quando exigimos a experiência vívida dos eventos cuja história nos propusemos a relatar, o que também significa a sua reelaboração como intuição e imaginação. Sem essa reconstrução ou integração imaginativa, não é possível escrever história, ou lê-la, ou entendê-la. Mas esse tipo de imaginação, que é realmente bastante indispensável ao historiador, é a imaginação que é inseparável da síntese histórica, a imaginação no e para o pensamento, a concretude do pensamento, que nunca é um conceito abstrato, mas sempre uma relação e um julgamento, não uma indeterminação, mas uma determinação. No entanto, deve-se distingui-la radicalmente da livre imaginação poética, querida pelos historiadores que veem e ouvem o rosto e a voz de Jesus no Lago de Tiberíades, ou seguem Heráclito em seus passeios diários pelas colinas de Éfeso, ou repetem novamente as colóquios secretos entre Francisco de Assis e a doce paisagem úmbria.

Também aqui nos perguntarão de que erro, então, podemos acusar a história poética, se ela é poesia (uma forma necessária do espírito e uma das mais queridas ao coração humano) e não história. Mas aqui também devemos responder – de maneira análoga à nossa resposta no caso da história filológica – que o erro não está no que é feito, mas no que se alega ter sido feito: não em criar poesia, mas em chamar de histórias poéticas aquelas que são poesia, o que é uma contradição em termos. Tão distante estou de considerar como objeção a poesia tecida a partir de dados históricos que desejo afirmar que uma grande parte da poesia pura, especialmente nos tempos modernos, pode ser encontrada em livros chamados de histórias. A epopeia, por exemplo, não morreu, como se acredita, no século XIX, mas não está nos “poemas épicos” de Botta, de Bagnoli, de Bellini ou de Bandettini, onde é buscada pelos classificadores de literatura míopes, mas nas narrativas da história do Risorgimento, onde são derramados a epopeia, o drama, a sátira, o idílio, a elegia e quantas outras “formas de poesia” se desejarem. A historiografia do Risorgimento é em grande parte uma historiografia poética, rica em lendas que ainda esperam pelo historiador, ou só ocasionalmente o encontraram por acaso, exatamente como a epopeia antiga ou medieval, que, se era realmente poesia, ainda era acreditada por

seus ouvintes e talvez até por seus próprios compositores, como sendo história. E reivindico para os outros e para mim o direito de imaginar a história conforme ditada pelo meu sentimento pessoal; de imaginar, por exemplo, uma Itália tão bela como uma mulher amada, tão querida como a mais terna das mães, tão austera como uma ancestral venerada, de buscar suas ações ao longo dos séculos e até mesmo profetizar seu futuro, e de criar para mim ídolos de ódio e amor na história, de embelezar ainda mais o encantador, se eu quiser, e tornar o desagradável ainda mais desagradável. Reivindico o direito de procurar cada memória e cada detalhe, as expressões faciais, os gestos, as vestimentas, as moradias, todos os tipos de detalhes insignificantes (insignificantes para os outros ou em outros aspectos, mas não para mim naquele momento), de abordar quase fisicamente meus amigos e minhas amantes, dos quais possuo um círculo ou harém seletivo na história. Mas continua evidente que quando eu ou outros temos a intenção de escrever história, verdadeira história e não história poética, devemos eliminar mitos e ídolos, amigos e amantes, dedicando nossa atenção exclusivamente ao problema da história, que é espírito ou valor (ou se forem preferidos termos menos filosóficos e mais coloquiais, cultura, civilização, progresso), e os observaremos com os dois olhos e a única visão do pensamento. E quando alguém, nesse campo ou nessa altitude, começar a falar sobre os sentimentos que até há pouco tempo agitavam nossos corações, o ouviremos como alguém que fala de coisas que agora estão distantes e mortas, das quais já não participamos, porque o único sentimento que agora preenche nossa alma é o sentimento da verdade, a busca pela verdade histórica.

III

Com a história poética – ou seja, o retorno da história a uma forma idealmente anterior, a da poesia – o ciclo de formas errôneas de história (ou de formas teóricas errôneas) se completa. Mas meu discurso talvez não esteja completo se eu permanecer em silêncio sobre uma chamada forma de história que teve grande importância na antiguidade, quando desenvolveu sua própria teoria. Ela continua tendo alguma importância em nossos dias, embora agora inclinada a esconder seu rosto, a trocar suas vestimentas e a se disfarçar. Esta é a história conhecida na antiguidade como oratória ou retórica. Seu objetivo era ensinar filosofia por meio de exemplos, incitar à conduta virtuosa, transmitir instruções sobre as melhores instituições políticas e militares, ou simplesmente deleitar, de acordo com as várias

intenções dos retóricos. E até hoje esse tipo de história é exigido e fornecido não apenas nas escolas elementares (onde parece entendido que o amargo da sabedoria deve ser absorvido pela juventude misturado com o doce da fábula), mas também entre adultos. Está intimamente ligado à política, onde se trata de política, ou à religião, filosofia, moralidade e coisas semelhantes, onde estão envolvidas, ou a diversões, como no caso de anedotas, eventos estranhos, histórias escandalosas e aterrorizantes. Mas isso, pergunto, pode ser considerado, não digo história, mas uma forma errônea (teórica) de história? A estrutura da história retórica pressupõe uma história que já existe, ou pelo menos uma história poética, narrada com um fim prático. O objetivo seria induzir uma emoção que leva à virtude, ao remorso, à vergonha ou ao entusiasmo; ou talvez proporcionar repouso para a alma, como ocorre nos jogos; ou introduzir na mente uma verdade histórica, filosófica ou científica (*movere, delectare, docere*, ou de qualquer maneira que se decida classificar esses fins); mas sempre será um fim – ou seja, um ato prático, que se vale da narração da história como meio ou como um de seus meios. Portanto, a história retórica (que seria mais corretamente denominada história prática) é composta de dois elementos, a história e o fim prático, convergindo em um só, que é o ato prático. Por essa razão, não se pode atacá-la, mas apenas a sua teoria, que é a teoria já mencionada, tão celebrada na antiguidade, da história como *opus oratorium*, como filosofia a partir de exemplos, como demonstração, como exercício da vitória (se bélica), ou como entretenimento, e coisas do tipo. Essa doutrina é inteiramente análoga à doutrina hedonista e pedagógica relacionada à poesia, que dominava naquela época. Acreditava-se ser possível atribuir um fim à poesia, embora um fim extrínseco lhe fosse atribuído, e a poesia assim passava despercebida, sem ser tocada. A história prática (que, no entanto, não é história) está isenta de censura como um ato prático: cada um de nós não se contenta em investigar a história, mas também age, e ao agir pode muito bem se valer da evocação dessa ou daquela imagem, com o objetivo de estimular seu próprio trabalho, ou (o que dá no mesmo) o trabalho dos outros. De fato, pode ler e reler todos os livros que já foram úteis a ele, assim como Catão, o Jovem, recorreu à leitura do Fédon para se preparar para o suicídio, enquanto outros se prepararam lendo Werther, Ortis ou os poemas de Leopardi. Desde o Renascimento até o século XVIII, muitos outros se prepararam para conspirações e tiranicídios lendo Plutarco, e isso foi tão verdade que um

deles, o jovem Boscoli, condenado à morte por conspirar contra os Medici, disse em sua última hora a Della Robbia (que relata o incidente): “Tire Bruto da minha cabeça!” – Bruto, ou seja, não a história de Bruto que ele leu e pensou, mas aquilo que o fascinou e o impeliu a cometer o crime. Aliás, a verdadeira e própria história não é aquele Bruto que procriou os Brutos modernos com suas adagas, mas sim Bruto como pensamento e situado no mundo do pensamento.

Pode-se ser levado a atribuir um lugar especial à história agora conhecida como tendenciosa, porque, por um lado, parece que não é uma simples história de sentimentos e poesia, uma vez que tem um objetivo a alcançar e, por outro, porque tal objetivo não lhe é imposto de fora, mas coincide com a própria concepção de história. Daí parecer adequado considerá-la como uma forma de história situada a meio caminho entre poesia e praticismo, uma mistura dos dois. No entanto, formas mistas e produtos híbridos existem apenas nas classificações fictícias dos empiristas, nunca na realidade do espírito, e a história tendenciosa, quando examinada de perto, é realmente uma história poética ou uma história praticística. Deve-se fazer sempre uma ressalva aos livros em que os dois momentos às vezes são encontrados lado a lado, como de fato se encontra história verdadeira, crônica, documento, história filológica e história poética lado a lado. O que dá a ilusão de uma mistura ou de uma forma especial de história é o fato de muitos partirem da inspiração poética (amor pela pátria, fé em seu país, entusiasmo por um grande homem, e assim por diante) e terminarem com cálculos práticos: começam com poesia e terminam com alegações do advogado especialista, e às vezes, embora mais raramente, seguem um curso oposto. Essa duplicação pode ser observada nas numerosas histórias de partidos que foram compostas desde que o mundo é mundo, e não é difícil descobrir em quais partes delas temos manifestações de poesia e em quais partes de cálculo. O bom gosto e a crítica estão continuamente efetuando essa separação para a história, assim como para a arte e a poesia em geral.

É verdade que o bom gosto ama e aceita a poesia e discrimina as intenções práticas do poeta e as do historiador-poeta; mas essas intenções são recebidas e admitidas pela consciência moral, desde que sejam boas intenções e, conseqüentemente, boas ações; e, embora as pessoas estejam inclinadas a falar mal dos advogados em geral, é certo que o advogado

honesto e o orador prudente não podem ser dispensados na vida social. E a chamada história praticística também nunca foi dispensada, nem de acordo com a prática greco-romana, que consistia em propor retratos de estadistas, de capitães e de mulheres heroicas como modelos para a alma, nem de acordo com a Idade Média, que consistia em repetir as vidas de santos e eremitas do deserto, ou de cavaleiros fortes de braço e de fé inabalável, nem em nosso próprio mundo moderno, que recomenda como leitura edificante e estimulante as vidas e “lendas” de inventores, homens de negócios, exploradores e milionários. Histórias educativas, compostas com o objetivo de promover disposições práticas ou morais definidas, realmente existem, e todo italiano sabe quão grandes foram os efeitos das histórias de Colletta, Balbo e outros durante o período do Risorgimento, e todos conhecem livros que o “inspiraram” ou inculcaram nele o amor por seu próprio país, sua cidade e sua igreja.

Essa eficácia moral, que pertence à moralidade e não à história, teve um forte domínio sobre a mente, e o preconceito ainda sobrevive em atribuir uma função moral à história (assim como à poesia) no campo do ensino. Esse preconceito ainda pode ser encontrado inspirando até mesmo o ensaio pedagógico de Labriola sobre *O Ensino da História*. Mas se entendemos por palavra “história” tanto a história que é pensada quanto aquela que, pelo contrário, é poesia, filologia ou vontade moral, fica claro que “história” entrará no processo educacional não em uma única forma, mas em todas essas formas. Mas, como história propriamente dita, ela só entrará em uma delas, que não é a da educação moral, considerada exclusiva ou abstratamente, mas da educação ou desenvolvimento do pensamento.

IV

Muito se fala, agora mais do que antes, da necessidade de uma “reforma da história”, mas para mim não parece haver nada a reformar. Nada a reformar no sentido atribuído a essa demanda – ou seja, o de moldar uma nova forma de história ou criar pela primeira vez a verdadeira história. A história é, foi e sempre será a mesma, o que chamamos de história viva, história que é (idealmente) contemporânea; e crônica, história filológica, história poética e (chamemos assim, mesmo que seja história) história praticística são, foram e sempre serão as mesmas. Aqueles que se propõem a criar uma nova história sempre conseguem opor história filológica à história poética, ou história poética à história filológica, ou história contemporânea a ambas, e

assim por diante. A menos que, é claro, como acontece com Buckle e os muitos sociólogos e positivistas enfadonhos dos últimos dez anos, lamentem com grande pompa e igual falta de inteligência sobre o que é a história, alegando que ela carece da capacidade de observação e experimentação (ou seja, a abstração naturalista da observação e experimentação), vangloriando-se de “reduzir a história à ciência natural” – ou seja, pelo emprego de um círculo, tão vicioso quanto grotesco, a uma forma mental que é sua pálida derivada.

Em outro sentido, certamente tudo precisa ser reformado na história, e a história está a todo momento se esforçando para se aperfeiçoar – ou seja, se enriquecendo e aprofundando-se cada vez mais. Não há história que nos satisfaça completamente, porque qualquer construção nossa gera novos fatos e novos problemas e solicita novas soluções. Assim, a história de Roma, da Grécia, do cristianismo, da Reforma, da Revolução Francesa, da filosofia, da literatura e de qualquer outro tema está sempre sendo contada de novo e sempre de maneira diferente. Mas a história se reforma, permanecendo sempre ela mesma, e a força de seu desenvolvimento reside precisamente em sua constância.

A demanda por uma reforma radical ou abstrata também não pode ser interpretada como uma reforma da “ideia de história”, da descoberta que deve ser feita ou que finalmente é feita do verdadeiro conceito de história. Em todos os períodos, de alguma forma, foi feita a distinção entre histórias que são histórias e aquelas que são obras de imaginação ou crônicas. Isso poderia ser demonstrado pelas observações encontradas em todos os momentos entre historiadores e metodologistas, e pelas confissões que até mesmo os mais confusos involuntariamente deixam escapar. Isso também pode ser inferido com certeza a partir da própria natureza do espírito humano, embora as palavras nas quais essas distinções são expressas não tenham sido escritas ou não sejam preservadas. E esse conceito e distinção são renovados a cada momento pela própria história, que se torna cada vez mais copiosa, mais profunda. Isso deve ser considerado como certo e, aliás, é evidenciado pela história da historiografia, que certamente fez algum progresso desde os dias de Diógenes de Halicarnasso e Cícero até os dias de Hegel e Humboldt. Outros problemas foram formados em nosso próprio tempo, alguns dos quais eu tento resolver neste livro. Estou ciente de que ele oferece soluções apenas para alguns entre os muitos, e especialmente

que ele não resolve (simplesmente porque não pode) aqueles que ainda não se formaram, mas que inevitavelmente se formarão no futuro.

De qualquer forma, será considerado que a clareza adquirida pela consciência histórica quanto à natureza de seu próprio trabalho, pelo menos, será capaz de destruir as formas errôneas de história, uma vez que mostramos que a história filológica ou crônica não é história, e que a história poética é poesia e não história. Os “fatos” que correspondem a essas crenças devem desaparecer, ou se tornar cada vez mais limitados em extensão, a ponto de desaparecerem por completo em um futuro, próximo ou distante, assim como as catapultas desapareceram perante das armas de fogo e como vemos as carruagens desaparecendo diante dos automóveis.

E isso seria verdadeiramente possível se essas formas errôneas se tornassem concretas em “fatos”, se não fossem, como eu disse acima, meras “afirmações”. Se o erro e o mal fossem um fato, a humanidade já o teria abolido há muito tempo, ou seja, o teria superado, da mesma forma que superou a escravidão, a servidão e o método de troca simples, e tantas outras coisas que eram fatos, ou seja, suas próprias formas transitórias. Mas o erro (e o mal, com o qual está junto) não é um fato; não possui existência empírica; é nada mais do que o momento negativo ou dialético do espírito, necessário para a concretude do momento positivo, para a realidade do espírito. Por essa razão, é eterno e indestrutível, e destruí-lo por meio de abstração (já que não pode ser feito pelo pensamento) equivale a imaginar a morte do espírito, como confirmado no ditado de que a abstração é morte.

E, sem ocupar mais espaço com a exposição de uma doutrina que exigiria uma digressão muito ampla, observarei que um olhar sobre a história da história prova a natureza salutar do erro, que não é um Calibã, mas sim um Ariel, que respira em todos os lugares, despertando e estimulando, mas nunca podendo ser agarrado como uma coisa sólida. E com o objetivo de buscar exemplos apenas nessas formas gerais que foram examinadas até agora, a historiografia polêmica e tendenciosa certamente pode ser chamada de erro. Isso prevaleceu durante o período do Iluminismo e reduziu a história a um discurso contra padres e tiranos. Mas quem desejaria simplesmente retornar daí à história erudita e apática dos beneditinos e dos outros autores de folhetos? A polêmica e sua direção expressaram a necessidade de uma história viva, embora não de uma forma completamente satisfatória, e essa necessidade levou à criação de uma nova historiografia

durante o período do romantismo. O tipo de história meramente filológica, promulgada na Alemanha após 1820 e posteriormente disseminada por toda a Europa, também certamente foi um erro, mas também foi um instrumento de libertação das histórias mais ou menos fantasiosas e arbitrárias improvisadas pelos filósofos. Mas quem desejaria retornar a elas às “filosofias da história”? O tipo de história, às vezes tendenciosa, mas mais frequentemente poética, que surgiu no rastro do movimento nacional italiano, também foi um erro – ou seja, levou à perda da calma histórica. Mas essa consciência poética que se superou ao reivindicar a verdade histórica estava fadada mais cedo ou mais tarde a gerar (como aconteceu em maior escala no século XVIII) uma história ligada aos interesses da vida sem se tornar servil e permitir-se ser levada pelos fantasmas do amor e do ódio sugeridos por eles. Poderiam ser apresentados mais exemplos, mas o exemplo dos exemplos é o que acontece dentro de cada um de nós quando lidamos com material histórico. Vemos nossas simpatias e antipatias surgirem à medida que avançamos (nossa história poética), nossas intenções como homens práticos (nossa história retórica), nossas memórias de cronistas (nossa história filológica); superamos mentalmente essas formas por sua vez e, ao fazê-lo, nos encontramos em posse de uma verdade histórica nova e mais profunda. Assim, a história se afirma, distinguindo-se das não-histórias e conquistando os momentos dialéticos que surgem delas. Foi por essa razão que eu disse que nunca há algo de algo para reformar de forma abstrata, mas tudo de tudo no concreto.

III. História como história da crítica universal da “História Universal”

I

Ao retornarmos dessa jornada dialética para o conceito de história como “história contemporânea”, uma nova dúvida nos assalta e atormenta. Pois, se a prova apresentada libertou esse conceito de uma das formas mais persistentes do ceticismo histórico (o ceticismo que surge da falta de confiabilidade do “testemunho”), não parece que ele tenha sido libertado, nem possa ser libertado, daquela outra forma de ceticismo, mais propriamente chamada de “agnosticismo”, que não nega absolutamente a verdade da história, mas nega a ela uma verdade completa. No entanto, em última análise, isso é negar a ela um conhecimento real, porque um conhecimento falho, meio conhecimento, também reduz o vigor da parte

que se afirma como conhecida. É comumente afirmado que apenas uma parte da história, uma parte muito pequena, nos é conhecida: um fraco lampejo que torna ainda mais evidente a vasta escuridão que envolve nosso conhecimento em todos os lados.

Na verdade, o que sabemos das origens de Roma ou das cidades gregas e das pessoas que precederam as civilizações grega e romana nesses países, apesar de todas as pesquisas dos estudiosos? E se nos resta algum fragmento da vida dessas pessoas, como é incerta a sua interpretação! Se alguma tradição nos foi transmitida, como ela é pobre, confusa e contraditória! E sabemos ainda menos sobre as pessoas que precederam essas pessoas, sobre as imigrações da Ásia e da África para a Europa ou vice-versa, e sobre as relações com outros países além do oceano, até mesmo com a Atlântida dos mitos. E a monogênese ou poligênese da raça humana é um quebra-cabeça desesperador, aberto a todas as conjecturas. A aparição do gênero humano na Terra é aberta a conjecturas vãs, assim como sua afinidade ou relação com os animais. A história da Terra, do sistema solar, de todo o cosmos, se perde na obscuridade de sua origem. Mas a obscuridade não habita apenas entre as “origens”; toda a história, mesmo a da Europa moderna, que está mais próxima de nós, é obscura. Quem pode realmente dizer quais foram os motivos que determinaram um Danton ou um Robespierre, um Napoleão ou um Alexandre da Rússia? E quantas são as obscuridades e as lacunas relacionadas aos próprios atos, ou seja, à sua exteriorização! Montanhas de livros foram escritos sobre os dias de setembro, sobre o dezoito Brumário, sobre o incêndio de Moscou; mas quem pode dizer como essas coisas realmente aconteceram? Mesmo aqueles que foram testemunhas diretas não são capazes de dizer, pois nos transmitiram narrativas diversas e conflitantes. Mas deixemos a grande história. Será que pelo menos será possível para nós conhecermos completamente um pouco de história, não diremos a de nosso país, de nossa cidade ou de nossa família, mas a mínima história de qualquer um de nós: o que ele realmente queria quando (há muitos anos ou ontem) se entregou a esse ou aquele motivo de paixão, e pronunciou esta ou aquela palavra; como ele chegou a esta ou aquela conclusão específica ou decidiu por algum curso de ação específico; se os motivos que o impeliram em uma direção específica eram elevados ou baixos, morais ou egoístas, inspirados pelo dever ou pela vaidade, puros ou impuros?

É suficiente para deixar alguém louco, como sabem aqueles escrupulosos que, quanto mais tentam aperfeiçoar seu exame de consciência, mais se confundem. Nenhum outro conselho pode ser oferecido a eles além de examinar-se com certeza, mas não excessivamente, olhar mais para frente do que para trás, ou olhar apenas para trás na medida em que for necessário. Certamente conhecemos nossa própria história e a do mundo que nos cerca, mas quão pouco e quão escassamente em comparação com nosso desejo infinito de conhecimento!

A melhor maneira de pôr fim a essa vexação do espírito é aquela que tenho seguido, a de levá-la ao seu limite extremo e então imaginar por um momento que todas as interrogações mencionadas, juntamente com as infinitas outras que poderiam ser mencionadas, foram satisfeitas; satisfeitas como interrogações que continuam até o infinito podem ser satisfeitas, ou seja, fornecendo uma resposta imediata para elas, uma após a outra, e fazendo o espírito entrar no caminho de um processo vertiginoso de satisfações, sempre obtidas até o infinito. Agora, se todas essas interrogações fossem respondidas de forma satisfatória, se estivéssemos em posse de todas as respostas para elas, o que faríamos? O caminho do progresso para o infinito é tão amplo quanto o caminho para o inferno, e se não leva ao inferno, certamente leva ao hospício. E esse infinito, que cresce maior quando o tocamos pela primeira vez, não nos serve; na verdade, nos enche de medo. Apenas o pobre finito nos ajuda, o determinado, o concreto, que é compreendido pelo pensamento e que se presta como base para nossa existência e como ponto de partida para nossa ação. Assim, mesmo que todas as infinitudes particulares da história infinita fossem oferecidas para a gratificação de nosso desejo, não restaria nada além de limpar nossas mentes delas, *esquecê-las* e concentrar-se apenas naquele ponto particular que corresponde a um problema e constitui a história viva e ativa, a *história contemporânea*.

E isso é o que o espírito, em seu desenvolvimento, realiza, porque não há fato que não seja conhecido quando ocorre, por meio da consciência que brota perpetuamente da ação; e não há fato que não seja esquecido mais cedo ou mais tarde, mas que pode ser lembrado, como observamos ao falar da história morta revivida pelo toque da vida, do passado que, por meio do contemporâneo, torna-se novamente contemporâneo. Tolstoi fixou esse pensamento em sua mente: não apenas ninguém, nem mesmo um Napoleão,

é capaz de predeterminar com exatidão o desenrolar de uma batalha, mas ninguém pode saber como ela realmente aconteceu, porque na própria noite do seu término surge uma história artificial e lendária, que apenas um espírito crédulo poderia confundir com a história real; no entanto, é sobre isso que os historiadores profissionais trabalham, integrando ou temperando a imaginação com a imaginação. Mas a batalha é conhecida à medida que se desenvolve gradualmente, e então, à medida que a agitação que ela causa se dissipa, dissipa-se também a agitação da consciência, e a única coisa importante é a atualidade da nova situação e a “nova disposição” da alma que foi produzida, expressa em lendas poéticas ou valendo-se de ficções artificiais. E cada um de nós, a cada momento, conhece e esquece a maioria de seus pensamentos e atos (que desgraça seria se não o fizéssemos, pois a vida seria um cálculo cansativo de seus menores movimentos!); mas ele não esquece e preserva por mais ou menos tempo aqueles pensamentos e sentimentos que representam crises memoráveis e problemas relacionados ao seu futuro. Às vezes, assistimos com espanto ao despertar em nós de sentimentos e pensamentos que acreditávamos serem irrevogáveis. Assim, deve-se dizer que conhecemos a cada momento toda a história que precisamos conhecer; e, uma vez que o que resta não nos importa, não possuímos os meios de conhecê-lo, ou os possuiremos quando a necessidade surgir. Essa história “remanescente” é o fantasma eterno da “coisa em si”, que não é nem “coisa” nem “em si”, mas apenas a projeção imaginativa do infinito de nossa ação e de nosso conhecimento.

A projeção imaginativa da coisa em si, com o agnosticismo que é seu resultado, é causada na filosofia pelas ciências naturais, que afirmam uma realidade feita externa e material e, portanto, incompreensível. A tendência às crônicas também provoca o agnosticismo histórico de maneira análoga no momento naturalista da história, pois afirma uma história morta e incompreensível. Permitindo-se ser seduzido por essa sedução, ele se desvia do caminho da verdade concreta, enquanto a alma se sente repentinamente cheia de perguntas infinitas, as mais vãs e desesperadas. Da mesma forma, aquele que se desvia ou ainda não entrou no caminho frutífero de uma vida diligente sente sua alma transbordar de desejos infinitos, de ações que não podem ser realizadas, de prazeres inalcançáveis, e conseqüentemente sofre as dores de um Tântalo. Mas a sabedoria da vida nos adverte para não nos perdermos em desejos absurdos, assim como a sabedoria do pensamento nos adverte para não nos perdermos em problemas vãos.

II

Mas se só podemos conhecer o finito e o particular, sempre apenas esse particular e esse finito, devemos então renunciar (uma renúncia dolorosa) ao conhecimento da história universal? Sem dúvida, mas com o duplo corolário de que estamos renunciando ao que nunca possuímos, porque não poderíamos possuí-lo, e que, conseqüentemente, tal renúncia não é de todo dolorosa.

“A história universal”, também não é um ato ou fato concreto, mas uma “reivindicação”, e uma reivindicação devido à tendência às crônicas e ao seu “coisa em si”, e à estranha proposta de fechar a progressão infinita, que havia sido indevidamente aberta, por meio do progresso para o infinito. A história universal realmente tenta formar um quadro de todas as coisas que aconteceram à raça humana, desde suas origens na Terra até o momento presente. De fato, ela pretende fazer isso desde a origem das coisas, ou seja, a criação, até o fim do mundo, já que de outra forma não seria verdadeiramente universal. Daí sua tendência de preencher os abismos da pré-história e das origens com ficções teológicas ou naturalistas e de traçar de alguma forma o futuro, seja com revelações e profecias, como na história universal cristã (que chegou até o Anticristo e o Juízo Final), seja com previsões, como nas histórias universais do positivismo, do democratismo e do socialismo.

Essa foi a sua reivindicação, mas o resultado acaba sendo diferente da intenção, e ela obtém o que pode, ou seja, uma crônica que é sempre mais ou menos uma mistura, ou uma história poética expressando alguma aspiração do coração humano, ou uma história verdadeira e própria, que não é universal, mas particular, embora abranja a vida de muitos povos e de muitas épocas. Com frequência, esses diferentes elementos podem ser discernidos lado a lado na mesma composição literária. Ao omitir crônicas mais ou menos abrangentes (embora sempre limitadas), histórias poéticas e as várias contaminações de várias formas diferentes, percebemos imediatamente, não apenas como resultado de dedução lógica, mas com um simples olhar para qualquer uma das “histórias universais”, que as “histórias universais”, na medida em que são histórias, ou na parte delas em que são histórias, não se resumem a nada além de “histórias particulares” – ou seja, são resultado de um interesse particular centrado em um problema particular e compreendem apenas os fatos que fazem parte desse interesse e

fornece uma resposta para esse problema particular. Para a antiguidade, o exemplo da obra de Políbio deveria bastar para todos, já que foi ele quem mais vigorosamente insistiu na necessidade de uma “história universal” (καθολική ιστορία, ή των καθόλου πραγμάτων σύνταξις). Para o período cristão, podemos citar a “Civitas Dei” de Agostinho, e para os tempos modernos, a “Filosofia da História” de Hegel (ele também a chamou de história universal, ou “philosophische Weltgeschichte”). Mas observamos aqui que a história universal que Políbio desejava e criou era aquela história mais vasta, mais complexa, mais política e mais séria que a hegemonia romana e a formação do mundo romano exigiam, e portanto, ela abraçava apenas os povos que entravam em relação e conflito com Roma e se limitava quase completamente à história das instituições políticas e das disposições militares, de acordo com as tendências espirituais do autor. Agostinho, por sua vez, tentou tornar inteligível a penetração do paganismo pelo cristianismo, e com esse objetivo em mente, ele utilizou a ideia de duas cidades inimigas, a terrena e a celestial, das quais a primeira às vezes era adversária e às vezes preparatória para a segunda. Por fim, Hegel tratou do mesmo problema em sua história universal como em sua história particular da filosofia – ou seja, a maneira pela qual o espírito de uma filosofia de servidão à natureza, ou a um Deus transcendental, se elevou à consciência da liberdade. Ele excluiu a pré-história da filosofia da história, assim como havia excluído da história da filosofia, e considerou a história oriental de forma bastante sumária, uma vez que não oferecia muito interesse para a condução de seu projeto.

Romances naturalistas ou cosmológicos sempre serão compostos por aqueles que se sentem inspirados a escrevê-los, e sempre encontrarão leitores ávidos e apreciativos, especialmente entre os preguiçosos, que ficam satisfeitos em possuir o “segredo do mundo” em algumas páginas. E compilações mais ou menos vastas sempre serão feitas das histórias do Oriente e do Ocidente, das Américas e da África e da Oceania. A força de um único indivíduo não é suficiente para isso, nem mesmo em relação à sua compilação, então agora encontramos grupos de homens eruditos ou compiladores associados a esse objetivo (como se para dar evidência ocular da ausência de qualquer conexão íntima). Até vimos recentemente certas tentativas de histórias universais organizadas com base em princípios geográficos, como tantas histórias colocadas lado a lado – europeias, asiáticas, africanas e assim por diante —, que insensivelmente assumem a

forma de um dicionário histórico. E esta ou aquela história particular sempre pode usar utilmente o nome de “história universal”, no antigo sentido de Políbio – ou seja, em oposição a livros que são menos atuais, menos sérios e menos satisfatórios, os livros daqueles “escritores de coisas particulares” (οἱ τὰς ἐπὶ μέρους γράφοντες πράξεις) que são levados a fazer das coisas pequenas grandes (τὰ μικρὰ μεγάλα ποιεῖν) e a se envolver em longas anedotas indignas de serem registradas (περὶ τῶν μηδὲ μνήμης ἄξιων), devido à falta de um critério (δί’ ἀκρισίαν). Nesse sentido, aqueles tempos e povos cujo desenvolvimento político-social produziu, por assim dizer, uma restrição do círculo histórico, estariam bem aconselhados a se afastar de detalhes minuciosos e a conceber a “história universal” – ou seja, uma história mais vasta, que vai além das histórias particulares. Isso se aplica especialmente à nossa Itália, que, desde que teve uma função universalista na época do Renascimento, tinha uma visão universal e contava a história de todos os povos à sua maneira, e então se limitou à história local, depois se elevou novamente à história nacional e agora, mais do que no passado, deve se estender pelos vastos campos da história de todos os tempos passados e presentes. Mas a palavra “universal”, que tem valor para os fins acima mencionados, nunca designará a posse de uma “história universal”, no sentido que lhe recusamos. Tal história desaparece no mundo das ilusões, juntamente com Utopias semelhantes, como, por exemplo, a arte que deveria servir de modelo para todos os tempos ou a justiça universal válida para qualquer tempo.

III

Mas da mesma forma que, pela dissipação da ilusão da arte universal e da justiça universal, o caráter intrinsecamente universal da arte particular e da justiça particular não é cancelado (da *Ilíada* ou da constituição da família romana), negar a história universal não significa negar o universal na história. Aqui, também, deve ser repetido o que foi dito sobre a busca vã de Deus ao longo da série infinita do finito e encontrada em cada ponto dela: *Und du bist ganz vor mir*^[7]! Esse particular e esse finito são determinados, em sua particularidade e finitude, pelo pensamento, e, portanto, conhecidos juntamente com o universal, o universal nessa forma particular. O meramente finito e particular não existe senão como uma abstração. Não há finito abstrato na poesia e na própria arte, que é o reinado do indivíduo; mas há o finito ingênuo, que é a unidade indistinguível do finito e do infinito, que será diferenciada na esfera do pensamento e assim alcançará uma forma

de união mais elevada. E a história é pensamento e, como tal, pensamento do universal, do universal em sua concretude, e, portanto, sempre determinada de maneira particular. Não há fato, por menor que seja, que possa ser concebido de outra forma (realizado e qualificado) senão como universal. Em sua forma mais simples, ou seja, em sua forma essencial, a história se expressa com julgamentos, sínteses inseparáveis do individual e do universal. E o indivíduo é chamado o sujeito do julgamento, o universal o predicado, pela antiga tradição terminológica, que talvez seja conveniente preservar. Mas para aquele que domina as palavras com o pensamento, o verdadeiro sujeito da história é justamente o predicado, e o verdadeiro predicado é o sujeito, ou seja, o universal é determinado no julgamento ao individualizá-lo. Se esse argumento parecer demasiado abstruso e equivaler a uma sutileza filosófica, ele pode se tornar evidente e completamente diferente de uma posse particular daqueles conhecidos como filósofos por meio da simples observação de que qualquer pessoa que reflete, quando questionada sobre qual é o sujeito da história da poesia, certamente não responderá Dante ou Shakespeare, ou poesia italiana ou inglesa, ou a série de poemas que nos são conhecidos, mas poesia, ou seja, um universal; e novamente, quando perguntado qual é o sujeito da história social e política, a resposta não será Grécia ou Roma, França ou Alemanha, ou mesmo todas essas e outras combinadas, mas cultura, civilização, progresso, liberdade ou qualquer outra palavra semelhante, ou seja, um universal.

E aqui podemos remover uma grande pedra de tropeço para o reconhecimento da identidade da filosofia com a história. Eu tentei renovar, modificar e estabelecer essa doutrina com muitas análises e com muitos argumentos em outro volume de minhas obras^[8]. No entanto, muitas vezes é muito difícil, sendo mais um objeto de argumento irresistível do que de persuasão e adesão completas. Buscando as várias causas dessa dificuldade, encontrei uma que me parece ser a principal e fundamental. Esta é precisamente a concepção da história não como uma história contemporânea viva, mas como uma história morta e pertencente ao passado, como uma crônica (ou história filológica, que, como sabemos, pode ser reduzida a uma crônica). É inegável que, quando a história é tomada como crônica, sua identidade com a filosofia não pode ser clara para a mente, porque ela não existe. Mas quando a crônica foi reduzida à sua função prática e mnemônica adequada, e a história foi elevada ao conhecimento do presente eterno, ela se revela como uma com a filosofia,

que por sua vez nunca é outra coisa senão o pensamento do presente eterno. Isso, seja bem entendido, desde que o dualismo de ideias e fatos tenha sido superado, de *vérités de raison* e *vérités de fait*, o conceito de filosofia como contemplação de *vérités de raison*, e o de história como a acumulação de fatos brutos, de grosseiras *vérités de fait*. Recentemente encontramos esse dualismo tenaz no ato de se renovar, disfarçado pelo axioma de que *le propre de l'histoire est de savoir, le propre de la philosophie est de comprendre*. Isso equivale à distinção absurda de saber sem compreender e de compreender sem saber, que assim seria o destino teórico duplamente desanimador do homem. Mas tal dualismo e a concepção de mundo que o acompanha, longe de ser a verdadeira filosofia, são a fonte perpétua de onde surge essa tentativa imperfeita de filosofar chamada religião quando se está dentro de seu círculo mágico, mitologia quando se o deixou. Será útil atacar a transcendência e reivindicar o caráter de imanência para a realidade e para a filosofia? Certamente será útil, mas não sinto a necessidade de fazê-lo, pelo menos aqui e agora.

E uma vez que a história, devidamente compreendida, abole a ideia de uma história universal, assim a filosofia, imanente e idêntica à história, abole a ideia de uma filosofia universal, ou seja, do sistema fechado. As duas negações correspondem e são, de fato, fundamentalmente uma só (porque sistemas fechados, assim como histórias universais, são romances cosmológicos), e ambas recebem confirmação empírica da tendência dos melhores espíritos de nosso tempo de se absterem de “histórias universais” e de “sistemas definitivos”, deixando ambos para compiladores, para crentes e para os crédulos de todo tipo. Essa tendência estava implícita na última grande filosofia, a de Hegel, mas foi confrontada em si mesma por antigas sobrevivências e completamente traída na execução, de modo que essa filosofia também se converte em um romance cosmológico. Assim, pode-se dizer que o que no início do século XIX era apenas um simples pressentimento se transforma em uma consciência firme no início do século XX. Isso desafia os medos dos tímidos de que o conhecimento do universal seja assim comprometido e, na verdade, afirma que apenas dessa maneira tal conhecimento pode ser verdadeiramente e perpetuamente adquirido, porque obtido de forma dinâmica. Assim, a história se tornando história atual e a filosofia se tornando filosofia histórica se libertaram, uma da ansiedade de não poder conhecer o que não é conhecido, apenas porque foi ou será conhecido, e a outra do desespero de nunca poder alcançar a

verdade definitiva, ou seja, ambas se libertaram do fantasma do “em si mesmo”.

IV. Gênese ideal e dissolução da “filosofia da história”

I

A concepção da chamada “filosofia da história” é perpetuamente oposta e resistida pela concepção determinista da história. Isso não apenas é claramente visível pela inspeção, mas também é evidentemente lógico, porque a “filosofia da história” representa a concepção transcendental do real, o determinismo o imanente.

No entanto, ao examinar os fatos, não é menos certo que o determinismo histórico gera perpetuamente a “filosofia da história”; nem esse fato é menos logicamente evidente que o anterior, porque o determinismo é naturalismo e, assim, com certeza, imanente, mas imanente de maneira insuficiente e falsa. Portanto, seria melhor dizer que ele deseja ser, mas não é, imanente, e, quaisquer que sejam seus esforços na direção oposta, ele se converte em transcendência. Tudo isso não apresenta qualquer dificuldade para alguém que tenha claramente em mente as concepções do transcendente e do imanente, da filosofia da história como transcendência e da concepção determinista ou naturalista da história como uma falsa imanência. Mas será útil ver em mais detalhes como esse processo de acordos e oposições se desenvolve e se resolve em relação ao problema da história.

“Primeiro colete os fatos, depois conecte-os causalmente”; é assim que o trabalho do historiador é representado na concepção determinista. *Après la collection des faits, la recherche des causes*, para repetir a fórmula muito comum nas próprias palavras de um dos teóricos mais eloquentes e pitorescos dessa escola, Taine. Os fatos são brutos, densos, realmente reais, mas não iluminados com a luz da ciência, não intelectualizados. Esse caráter inteligível deve ser conferido a eles por meio da busca por causas. Mas é muito bem conhecido o que acontece quando um fato é vinculado a outro como sua causa, formando uma cadeia de causas e efeitos: assim inauguramos uma regressão infinita e nunca conseguimos encontrar a causa ou causas a que podemos finalmente anexar a cadeia que estivemos tão diligentemente montando.

Alguns, talvez muitos, dos teóricos da história saem da dificuldade de uma maneira verdadeiramente simples: eles quebram ou deixam cair em certo ponto sua cadeia, que já está quebrada em outro ponto na outra extremidade (o efeito que eles se propuseram a considerar). Eles operam com seu fragmento de cadeia como se fosse algo perfeito e fechado em si mesmo, como se uma linha reta dividida em dois pontos devesse incluir o espaço e ser uma figura. Daí, também, a doutrina que encontramos entre os metodologistas da história: que é apenas necessário para a história procurar causas “próximas”. Essa doutrina visa fornecer um fundamento lógico para o processo acima. Mas quem pode dizer o que são as “causas próximas”? O pensamento, uma vez que se admite que está infelizmente obrigado a pensar de acordo com a cadeia de causas, nunca desejará conhecer nada além de causas “verdadeiras”, sejam elas próximas ou distantes no espaço e no tempo (espaço, como o tempo, não faz nada ao caso). Na realidade, essa teoria é uma folha de parreira colocada lá para encobrir um procedimento do qual o historiador, que é um pensador e um crítico, tem vergonha, um ato de vontade que é útil, mas que, por essa mesma razão, é voluntarioso. A folha de parreira, no entanto, é um sinal de pudor, e como tal tem seu valor, porque, se a vergonha for perdida, há o risco de finalmente se declarar que as “causas” em que se fez uma parada arbitrária são as “causas últimas”, as “causas verdadeiras”, elevando assim o capricho do indivíduo ao nível de um ato criador do mundo, tratando-o como se fosse Deus, o Deus de certos teólogos, cujo capricho é a verdade. Não desejo citar Taine novamente logo após ter dito isso, pois ele é um autor muito estimável, não devido à sua constituição mental, mas por sua fé entusiasmada na ciência; no entanto, me convém citá-lo mesmo assim. Taine, em sua busca por causas, ao chegar a uma causa que ele às vezes chama de “raça” e às vezes de “idade”, como por exemplo em sua história da literatura inglesa, quando ele alcança o conceito do “homem do Norte” ou “germânico”, com o caráter e o intelecto que seriam adequados a tal pessoa – frieza dos sentidos, amor por ideias abstratas, grosseria de gosto e desprezo pela ordem e regularidade –, afirma gravemente: *Là s’arrête la recherche: on est tombé sur quelque disposition primitive, sur quelque trait propre à toutes les sensations, à toutes les conceptions d’un siècle ou d’une race, sur quelque particularité inséparable de toutes les démarches de son esprit et de son cour. Ce sont là les grandes causes, les causes universelles et permanentes*^[9]. O que aquela coisa primitiva e insuperável continha era conhecido pela imaginação de

Taine, mas a crítica é ignorante a respeito; pois a crítica exige que a gênese dos fatos ou grupos de fatos designados como “idade” e “raça” seja dada, e ao exigir sua gênese declara que eles não são nem “universais” nem “permanentes”, porque não se conhecem fatos universais e permanentes, que eu saiba, certamente não *le Germain* e *l’homme du Nord*; nem múmias são fatos, embora durem alguns milhares de anos, mas não para sempre – elas mudam gradualmente, mas mudam.

Assim, quem adota a concepção determinista da história, desde que decida se abster de interromper a pesquisa que empreendeu de maneira arbitrária e fantasiosa, é obrigado a reconhecer que o método adotado não alcança o objetivo desejado; e, por outro lado, uma vez que começou, mesmo que de forma insuficiente, a pensar a história, não há alternativas senão: ou recomeçar do zero, mudando de caminho, ou avançar, mudando a direção. A pressuposição naturalista, que ainda se mantém (“primeiro colete os fatos, depois procure as causas”: o que é mais evidente e mais inevitável do que isso?), leva necessariamente à segunda alternativa. Mas adotar a segunda alternativa é superar o determinismo, é transcender a natureza e suas causas, é propor um método oposto ao seguido até então – ou seja, renunciar à categoria de causa por outra, que não pode ser outra senão a de fim, um fim extrínseco e transcendental, que é o oposto análogo, correspondente à causa. Agora, a busca pelo fim transcendental é a “filosofia da história”.

O naturalista consequente (entendendo-se por isso aquele que “continua a pensar”, ou, como geralmente se diz, a tirar as consequências) não pode evitar essa pesquisa, nem jamais a evita, de qualquer maneira que conceba sua nova investigação. Isso ele nem mesmo pode fazer quando tenta declarar que o fim ou a “causa última” é incognoscível, porque (como já foi observado em outro lugar) um incognoscível afirmado é um incognoscível de alguma forma conhecido. O naturalismo é sempre coroado com uma filosofia da história, seja qual for o seu modo de formulação: quer ele explique o universo como composto de átomos que se chocam e produzem a história por meio de seus diversos choques e giros, aos quais também podem pôr fim retornando ao seu estado primitivo de dispersão, quer o Deus oculto seja chamado de Matéria ou do Inconsciente ou algo mais, ou ainda se Ele for concebido como uma Inteligência que se vale da cadeia de causas para atualizar Seus conselhos. E todo filósofo da história é, por sua

vez, um naturalista, porque ele é um dualista e concebe um Deus e um mundo, uma ideia e um fato além ou abaixo da Ideia, um reino de fins e um reino ou sub-reino de causas, uma cidade celestial e outra que é mais ou menos diabólica ou terrena. Pegue qualquer trabalho histórico determinista e você encontrará ou descobrirá nele, de forma explícita ou implícita, a transcendência (em Taine, por exemplo, ela recebe o nome de “raça” ou de “*siècle*”, que são verdadeiras e próprias divindades); pegue qualquer trabalho de “filosofia da história” e encontrará o dualismo e o naturalismo lá (em Hegel, por exemplo, quando ele admite fatos rebeldes e impotentes que resistem ou são indignos do domínio da ideia). E veremos cada vez mais claramente como da barriga do naturalismo surge inevitavelmente a “filosofia da história”.

II

Mas a “filosofia da história” é tão contraditória quanto a concepção determinista da qual ela surge e à qual se opõe. Tendo aceitado e superado o método de vincular fatos brutos, ela não encontra mais fatos para vincular (pois estes já foram vinculados, tanto quanto possível, por meio da categoria de causa), mas fatos brutos, aos quais ela deve conferir não tanto uma ligação, mas um “significado”, representando-os como aspectos de um processo transcendental, uma teofania. Agora, esses fatos, na medida em que são fatos brutos, são mudos, e a transcendência do processo requer um órgão, não o do pensamento que pensa ou produz fatos, mas um órgão extra lógico, para ser concebido e representado (como, por exemplo, o pensamento que procede abstratamente *a priori*, à maneira de Fichte), e isso não é encontrado no espírito, exceto como um momento negativo, como o vazio do pensamento lógico efetivo. O vazio do pensamento lógico é imediatamente preenchido com a práxis, ou o que é chamado de sentimento, que então aparece como poesia, por refração teórica. Há um caráter evidentemente poético perpassando todas as “filosofias da história”. As da Antiguidade representavam os eventos históricos como lutas entre os deuses de certos povos ou de certas raças ou protetores de certos indivíduos, ou entre o deus da luz e da verdade e os poderes das trevas e da mentira. Elas expressavam assim as aspirações de povos, grupos ou indivíduos em direção à hegemonia, ou do homem em direção ao bem e à verdade. A forma mais moderna de todas é aquela inspirada por diversos sentimentos nacionais e éticos (o italiano, o germânico, o eslavo etc.), ou aquela que representa o curso da história como levando ao reino da liberdade, ou como

a passagem do Éden do comunismo primitivo, através da Idade Média de escravidão, servidão e salários, em direção à restauração do comunismo, que já não será inconsciente, mas consciente, já não será edênico, mas humano. Na poesia, os fatos não são mais fatos, mas palavras, não são realidade, mas imagens, e assim não haveria motivo para censurá-los se permanecessem pura poesia. Mas não é isso o que acontece, porque essas imagens e palavras são colocadas lá como ideias e fatos, isto é, como mitos: progresso, liberdade, economia, técnica, ciência são mitos, na medida em que são considerados como agentes externos aos fatos. São mitos não menos do que Deus e o Diabo, Marte e Vênus, Júpiter e Baal, ou quaisquer outras formas mais rudimentares de divindade. E é por isso que a concepção determinista, depois de ter produzido a “filosofia da história”, que a contradiz, é obrigada a se opor à sua própria filha, e a apelar do reino dos fins para o das conexões causais, da imaginação para a observação, dos mitos aos fatos.

A refutação recíproca do determinismo histórico e da filosofia da história, que faz de cada um vazio ou nada – ou seja, um único vazio ou nada – parece para os ecléticos, como de costume, ser o cumprimento recíproco de duas entidades que efetuam ou devem efetuar uma aliança para apoio mútuo. E uma vez que o ecletismo floresce na filosofia contemporânea, *mutato nomine*, não é surpreendente que, além do dever de investigar as causas, também seja atribuído à história o de verificar o “significado” ou o “plano geral” do curso da história (ver as obras sobre a filosofia da história de Labriola, Simmel e Rickert). Como os escritores sobre o método costumam ser empíricos e, portanto, ecléticos, encontramos também neles uma divisão entre a história que une e critica documentos e reconstrói eventos, e a “filosofia da história” (ver o manual de Bernheim, típico de todos eles). Por fim, como o pensamento comum é eclético, nada é mais fácil do que concordar com a tese de que a simples história, que apresenta a série de fatos, não é suficiente, mas é necessário que o pensamento volte à cadeia já constituída de eventos, a fim de descobrir aí o desígnio oculto e responder às perguntas sobre de onde viemos e para onde vamos. Isso equivale a dizer que uma “filosofia da história” deve ser posta ao lado da história. Esse ecletismo, que dá substância a dois vazios opostos e os faz se unir, às vezes tenta superar a si mesmo e misturar essas duas ciências ou partes falaciosas da ciência. Então ouvimos a “filosofia da história” ser defendida, mas com a ressalva de que ela deve ser conduzida com método

“científico” e “positivo”, por meio da busca da causa, revelando assim a ação da razão divina ou da providência^[10]. O pensamento comum rapidamente concorda com esse programa, mas depois não o consegue realizar^[11].

Aqui não há nada de novo também para aqueles que conhecem: a “filosofia da história” a ser construída por meio de “métodos positivos”, a transcendência a ser demonstrada pelos métodos da falsa imanência, é o equivalente exato no campo dos estudos históricos àquela “metafísica a ser construída por meio do método experimental” que foi recomendada pelos neocríticos (Zeller e outros), pois ela pretendia não apenas superar dois vazios que se refutam reciprocamente, mas fazê-los concordar entre si, e, depois de lhes dar substância, combiná-los em uma única substância. Eu não gostaria de descrever as impossibilidades contidas no acima exposto como os prodígios de um alquimista (a metáfora parece ser muito elevada), mas sim como as confusões de maus cozinheiros.

III

O verdadeiro remédio para as contradições do determinismo histórico e da “filosofia da história” é completamente diferente disso. Para obtê-lo, devemos aceitar o resultado da refutação anterior, que mostra que ambos são fúteis, e rejeitar, por falta de pensamento, tanto os “desígnios” da filosofia da história quanto as cadeias causais do determinismo. Quando essas duas sombras tiverem sido dispersadas, nos encontraremos no ponto de partida: estamos novamente diante de fatos brutos e desconectados, fatos que estão conectados, mas não compreendidos, para os quais o determinismo tentou empregar o cimento da causalidade, a “filosofia da história”, a varinha mágica da finalidade. O que faremos com esses fatos? Como os tornaremos claros em vez de densos, orgânicos em vez de inorgânicos, inteligíveis em vez de incompreensíveis? Verdadeiramente, parece difícil fazer algo com eles, especialmente para efetuar a transformação desejada. O espírito é impotente diante daquilo que é, ou se supõe ser, externo a ele. E quando os fatos são compreendidos dessa maneira, tendemos a assumir novamente a atitude de desprezo dos filósofos pela história, que tem sido quase constante desde a Antiguidade até o final do século XVIII (para Aristóteles, a história era “menos filosófica” e menos séria do que a poesia, para Sexto Empírico, era “material desprovido de método”; Kant não sentia ou entendia a história). Essa atitude se resume a

isso: deixemos as ideias para os filósofos e os fatos brutos para os historiadores – satisfaçamo-nos com coisas sérias e deixemos seus brinquedos para as crianças.

Mas antes de sucumbir a essa tentação, será prudente pedir conselho à dúvida metódica (que é sempre muito útil) e dirigir a atenção precisamente para esses fatos brutos e desconexos a partir dos quais o método causal afirma partir e diante dos quais nós, que agora estamos abandonados por ele e por seu complemento, a filosofia da história, nos encontramos novamente. A dúvida metódica sugerirá, acima de tudo, o pensamento de que esses fatos são um pressuposto que não foi provado, e ela nos levará a indagar se a prova pode ser obtida. Tendo tentado a prova, finalmente chegaremos à conclusão de que esses fatos realmente não existem.

Pois quem, de fato, afirma a existência deles? Precisamente o espírito, no momento em que está prestes a empreender a busca das causas. Mas ao realizar esse ato, o espírito não possui os fatos brutos (*d'abord la collection des faits*) e então busca as causas (*après, la recherche des causes*); mas ele torna os fatos brutos por esse mesmo ato, ou seja, ele os coloca dessa forma, porque é útil a ele fazê-lo. A busca das causas, empreendida pela história, não é de forma alguma diferente do procedimento do naturalismo, já várias vezes ilustrado, que analisa e classifica abstratamente a realidade. E ilustrar abstratamente e classificar implica, ao mesmo tempo, julgar ao classificar, ou seja, tratar os fatos não como atos do espírito consciente de que os pensa, mas como fatos brutos externos. A Divina Comédia é aquele poema que recriamos em nossa imaginação em todos os seus detalhes enquanto o lemos e que compreendemos criticamente como uma determinação particular do espírito, e ao qual, portanto, atribuímos seu lugar na história, com todo o seu contexto e todas as suas relações. Mas quando essa atualidade do nosso pensamento e imaginação chega ao fim, ou seja, quando esse processo mental é concluído, somos capazes, por meio de um novo ato do espírito, de analisar separadamente seus elementos. Assim, por exemplo, classificaremos os conceitos relacionados à “civilização florentina” ou à “poesia política” e diremos que a Divina Comédia foi um efeito da civilização florentina, e esta, por sua vez, um efeito da luta das comunas, e assim por diante. Também teremos preparado o caminho para aqueles problemas absurdos que costumavam irritar tanto de Sanctis em relação à obra de Dante, e que ele descreveu admiravelmente quando disse

que eles surgem apenas quando a expressão estética viva esfria e a obra poética cai nas mãos de pessoas enfadonhas e dedicadas a trivialidades. Mas se pararmos a tempo e não entrarmos no caminho desses absurdos, se nos restringirmos pura e simplesmente ao momento naturalístico, à classificação e ao julgamento classificatório (que também é conexão causal), de maneira completamente prática, sem tirar nenhuma dedução disso, não teremos feito nada além do que é perfeitamente legítimo; na verdade, estaremos exercendo nosso direito e nos submetendo a uma necessidade racional, que é a de naturalizar, quando a naturalização é útil, mas não além desses limites. Assim, a materialização dos fatos e a conexão externa ou causal entre eles são completamente justificadas como puro naturalismo. E até mesmo a máxima que nos ordena parar nas causas “próximas” – ou seja, não forçar a classificação a ponto de perder toda utilidade prática – encontrará sua justificativa. Relacionar o conceito da Divina Comédia com o conceito de “civilização florentina” pode ser útil, mas não será de forma alguma útil, ou infinitamente menos útil, relacioná-lo com a classe de “civilização indo-europeia” ou com a “civilização do homem branco”.

IV

Voltemos, então, com maior confiança ao ponto de partida, o verdadeiro ponto de partida – ou seja, não ao dos fatos já desorganizados e naturalizados, mas à mente que pensa e constrói o fato. Ergamos os rostos depreciados dos caluniados “fatos brutos” e veremos a luz do pensamento resplandecendo em suas testas. E esse verdadeiro ponto de partida se revelará não apenas como um ponto de partida, mas como ponto de chegada e de partida, não como o primeiro passo na construção histórica, mas a totalidade da história em sua construção, que é também sua autoconstrução. O determinismo histórico, e ainda mais a “filosofia da história”, abandonam a realidade da história, embora tenham dirigido sua jornada para lá, uma jornada que se tornou tão errática e cheia de repetições inúteis.

Faremos o ingênuo Taine confessar que o que estamos dizendo é a verdade quando lhe perguntamos o que ele quer dizer com a “coleção de fatos” e aprendemos com ele que a coleção em questão consiste em duas etapas ou momentos, na primeira das quais os documentos são revividos para alcançar, através da distância do tempo, o homem vivo, agindo, dotado de paixões, com suas vozes e fisionomias, com seus gestos e roupas, distinto e

completo como aquele que acabamos de deixar na rua; e na segunda etapa é buscado e encontrado sob o homem exterior o homem interior, o “homem invisível”, o “centro”, o grupo de faculdades e sentimentos que produz o resto, o “drama interior”, a “psicologia”. Algo muito diferente, então, das coleções de fatos! Se as coisas mencionadas pelo nosso autor realmente acontecem, se realmente fazemos indivíduos e eventos reviverem na imaginação, e se pensamos o que está dentro deles – ou seja, se pensamos a síntese de intuição e conceito, que é o pensamento em sua concretude – a história já está alcançada: o que mais se quer? Não há mais nada a buscar. Taine responde: “Devemos buscar causas”. Ou seja, devemos matar o “fato” vivo pensado por pensamento, separar seus elementos abstratos – algo útil, sem dúvida, mas útil para a memória e a prática. Ou, como é costume de Taine, devemos entender mal e exagerar o valor da função dessa análise abstrata, nos perdermos na mitologia das raças e das épocas, ou em coisas diferentes, mas igualmente similares. Cuidado ao matarmos os pobres fatos, se desejamos pensar como historiadores, e na medida em que somos tais e realmente pensamos dessa maneira, não sentiremos a necessidade de recorrer nem ao vínculo extrínseco das causas, ao determinismo histórico, nem ao que é igualmente extrínseco dos fins transcendentais, a filosofia da história. O fato pensado historicamente não tem causa nem fim fora de si mesmo, mas apenas nele mesmo, coincidente com suas qualidades reais e com sua realidade qualitativa. Porque (é bom notar de passagem) a determinação dos fatos como fatos reais, de natureza desconhecida, afirmados, mas não compreendidos, é ela própria uma ilusão do naturalismo (que assim anuncia sua outra ilusão, a da “filosofia da história”). No pensamento, realidade e qualidade, existência e essência, são todos um só, e não é possível afirmar um fato como real sem ao mesmo tempo saber que fato é – ou seja, sem qualificá-lo.

Voltando ao fato concreto e permanecendo nele, ou melhor, fazendo de si mesmo o pensamento que pensa o fato concretamente, experimentamos a formação contínua e o progresso contínuo do nosso pensamento histórico e também nos tornamos conscientes da história da historiografia, que procede da mesma maneira. E vemos como (limito-me a isso, para não permitir que o olhar divague demais) desde os dias dos gregos até os nossos dias, a compreensão histórica tem se enriquecido e aprofundado continuamente, não porque as causas abstratas e os fins transcendentais das coisas humanas tenham sido recuperados, mas apenas porque uma consciência cada vez

maior deles tem sido adquirida. Política e moral, religião e filosofia e arte, ciência e cultura e economia, tornaram-se conceitos mais complexos e, ao mesmo tempo, melhor determinados e unificados tanto em si mesmos quanto em relação ao todo. Correlativamente a isso, as histórias dessas formas de atividade tornaram-se cada vez mais complexas e mais firmemente unidas. Não sabemos as “causas” da civilização assim como os gregos; e sabemos tão pouco quanto eles sobre o deus ou os deuses que controlam o destino da humanidade. Mas conhecemos melhor a teoria da civilização do que os gregos e, por exemplo, sabemos (como eles não sabiam, ou não sabiam com igual clareza e segurança) que a poesia é uma forma eterna do espírito teórico, que regressão ou decadência é um conceito relativo, que o mundo não está dividido entre ideias e sombras de ideias, ou entre potências e atos, que a escravidão não é uma categoria do real, mas uma forma histórica do econômico, e assim por diante. Assim, já não ocorre a ninguém (exceto às sobrevivências ou fósseis, ainda encontrados entre nós) escrever a história da poesia com base nos fins pedagógicos que se supõe que os poetas tinham em vista: pelo contrário, esforçamo-nos para determinar as formas expressivas de seus sentimentos. Não ficamos de todo perplexos quando nos deparamos com o que chamamos de “decadências”, mas buscamos o que coisa nova e maior estava sendo desenvolvida por meio de sua dialética. Não consideramos a obra do homem como miserável e ilusória, nem a aspiração e admiração pelos céus e pela ascese associada a ela e avessa à terra como as únicas dignas de admiração e imitação. Reconhecemos a realidade do poder no ato e nas sombras a solidez das ideias, e na terra o céu. Por fim, não achamos que a possibilidade da vida social tenha sido perdida com o desaparecimento do sistema de escravidão. Tal desaparecimento teria sido a catástrofe da realidade, se os escravos fossem naturais à realidade – e assim por diante.

Essa concepção da história e a consideração do trabalho historiográfico em si nos permitem ser justos em relação ao determinismo histórico e à “filosofia da história”, os quais, ao reaparecerem continuamente, apontaram continuamente as lacunas em nosso conhecimento, tanto histórico quanto filosófico, e com suas falsas soluções provisórias anunciaram as soluções corretas dos novos problemas que temos proposto. Não se afirmou que eles deixarão de exercer essa função doravante (que é a função benéfica das utopias de todos os tipos). E embora o determinismo histórico e a “filosofia da história” não tenham história, pois não se desenvolvem, eles ainda

recebem um conteúdo da relação em que se encontram com a história, que se desenvolve – ou seja, a história se desenvolve neles, apesar de sua cobertura, extrínseca ao seu conteúdo, que obriga a pensar até mesmo aquele que propõe esquematizar e imaginar sem pensar. Pois há uma grande diferença entre o determinismo que agora pode aparecer, após Descartes, Vico, Kant e Hegel, e o que apareceu após Aristóteles; entre a filosofia da história de Hegel e Marx e a do gnosticismo e do cristianismo.

Transcendência e falsa imanência estão em ação em ambas essas concepções, respectivamente; mas as formas abstratas e mitologias que surgiram em épocas mais maduras do pensamento contêm essa nova maturidade em si mesmas. Como prova disso, vamos fazer uma pausa por um momento (passando pelas várias formas de naturalismo) no caso da “filosofia da história”. Já observamos uma grande diferença entre a filosofia da história, como aparece no mundo homérico, e a de Heródoto, para quem a concepção da ira dos deuses é um simulacro da lei moral, que poupa os humildes e pisa nos orgulhosos; de Heródoto ao destino dos estoicos, uma lei à qual os próprios deuses estão sujeitos, e disso à concepção da Providência, que aparece na antiguidade tardia como sabedoria que governa o mundo; dessa providência pagã novamente ao cristianismo, que é justiça divina, preparação evangélica e cuidado educativo da raça humana, e assim por diante, até a refinada providência dos teólogos, que geralmente exclui a intervenção divina e opera por meio de causas secundárias, até a de Vico, que opera como dialética do espírito, até a Ideia de Hegel, que é a conquista gradual da consciência de si, que a liberdade alcança ao longo da história, até chegarmos finalmente à mitologia do progresso e da civilização, que ainda persiste e supostamente tende à abolição final de preconceitos e superstições, a ser realizada por meio do aumento do poder e da divulgação da ciência positiva.

Dessa forma, a “filosofia da história” e o determinismo histórico às vezes alcançam a leveza e a transparência de um véu, que cobre e ao mesmo tempo revela a concretude do real no pensamento. As causas mecânicas aparecem assim idealizadas, as divindades transcendentais humanizadas e os fatos são em grande parte despojados de seu aspecto brutal. Mas, por mais fino que seja o véu, ele continua sendo um véu, e por mais clara que seja a verdade, ela não é totalmente clara, pois no fundo persiste a falsa persuasão de que a história é construída com o “material” de fatos brutos, com o “cimento” das causas e com a “magia” dos fins, como se fossem três

métodos sucessivos ou concorrentes. O mesmo ocorre com a religião, que nas mentes elevadas se liberta quase completamente das crenças vulgares, assim como sua ética se liberta da heteronomia do comando divino e do utilitarismo de recompensas e punições. Quase completamente, mas não totalmente, e por essa razão a religião nunca será filosofia, exceto negando a si mesma, e assim a “filosofia da história” e o determinismo histórico se tornarão história apenas negando a si mesmos. A razão é que, enquanto procedem de maneira positiva, o dualismo também persistirá, e com ele o tormento do ceticismo e do agnosticismo como consequência.

A negação da filosofia da história, na história compreendida concretamente, é sua dissolução ideal, e como essa chamada filosofia é nada mais do que um momento abstrato e negativo, fica claro por que afirmamos que a filosofia da história está morta. Ela está morta em sua positividade, morta como um corpo de doutrina, morta desse modo, juntamente com as outras concepções e formas do transcendental. Não desejo acrescentar à minha breve (mas, em minha opinião, suficiente) exposição do argumento uma explicação que para alguns parecerá (como para mim) pouco filosófica e até um tanto trivial. No entanto, preferindo o risco de um equívoco ao da semi trivialidade, acrescentarei que, uma vez que a crítica dos “conceitos” de causa e finalidade transcendental não proíbe o uso dessas “palavras”, quando são palavras simples (falar, por exemplo, de maneira imaginativa sobre a liberdade como uma deusa, ou dizer, ao começar um estudo sobre Dante, que nossa intenção é “buscar a causa” ou “causas” dessa ou daquela obra ou ato dele), nada impede que continuemos a falar de “filosofia da história” e filosofar a história, significando a necessidade de tratar ou de um melhor tratamento desse ou daquele problema histórico. Nada também impede que chamemos as pesquisas da gnoseologia histórica de “filosofia da história”, embora nesse caso estejamos tratando de filosofia, não propriamente da história, mas da historiografia, duas coisas que costumam ser designadas com a mesma palavra em italiano e em outras línguas. Também não desejamos impedir a afirmação (como fez um professor alemão há alguns anos) de que a “filosofia da história” deve ser tratada como “sociologia” – ou seja, o adorno com esse antigo título da chamada sociologia, a ciência empírica do estado, da sociedade e da cultura.

Essas denominações são todas permitidas em virtude do mesmo direito invocado pelo aventureiro Casanova quando compareceu perante os

magistrados para se justificar por ter mudado seu nome – “o direito de todo homem às letras do alfabeto”. Mas a questão tratada acima não é uma questão de letras do alfabeto. A “filosofia da história”, da qual mostramos brevemente a gênese e a dissolução, não é uma que seja usada em vários sentidos, mas um modo muito definido de conceber a história – o modo transcendental.

V. A positividade da história

Portanto, nos deparamos com o conhecido ditado de Fustel de Coulanges de que certamente existem “história e filosofia, mas não a filosofia da história”, com o seguinte: não há filosofia nem história, nem filosofia da história, mas história que é filosofia e filosofia que é história e é intrínseca à história. Por essa razão, todas as controvérsias – e principalmente aquelas relacionadas ao progresso – que os filósofos, metodologistas da história e sociólogos acreditam pertencer a sua província especial, e que exibem no início e no fim de seus tratados, são reduzidas para nós a simples problemas de filosofia, com motivação histórica, todas elas relacionadas aos problemas tratados pela filosofia.

Nas controvérsias relacionadas ao progresso, pergunta-se se o trabalho humano é fértil ou estéril, se é perdido ou preservado, se a história tem um fim e, se sim, de que tipo, se esse fim pode ser alcançado no tempo ou apenas no infinito, se a história é progresso ou regresso, ou uma alternância entre progresso e regresso, grandeza e decadência, se o bem ou o mal prevalecem nela, e assim por diante. Quando essas questões são consideradas com um pouco de atenção, veremos que elas se resolvem essencialmente em três pontos: a concepção de desenvolvimento, a de fim e a de valor. Ou seja, elas estão relacionadas com a totalidade da realidade e com a história apenas quando ela é precisamente a totalidade da realidade. Por essa razão, elas não pertencem às supostas ciências particulares, à filosofia da história ou à sociologia, mas à filosofia e à história na medida em que esta é filosofia. Quando a terminologia comum corrente é traduzida para termos filosóficos, ela imediatamente evoca a tese, antítese e síntese por meio das quais esses problemas foram pensados e resolvidos ao longo da história da filosofia, aos quais o leitor desejoso de instrução deve ser remetido. Podemos apenas mencionar aqui que a concepção da realidade como desenvolvimento não é nada além da síntese dos dois opostos unilaterais, consistindo na permanência sem mudança e na mudança sem

permanência, em uma identidade sem diversidade e em uma diversidade sem identidade, pois o desenvolvimento é uma superação perpétua que, ao mesmo tempo, é uma conservação perpétua. Dessa perspectiva, uma das concepções que teve maior voga em livros históricos, a dos círculos históricos, é revelada como uma tentativa equivocada de sair de uma dupla unilateralidade e de cair de volta nela, devido a um equívoco. Isso ocorre porque ou a série de círculos é concebida como composta por elementos idênticos e temos apenas permanência, ou é concebida como de coisas diversas e temos apenas mudança. Mas se, ao contrário, concebê-la como circularidade que é perpetuamente idêntica e ao mesmo tempo perpetuamente diversa, nesse sentido ela coincide com a própria concepção de desenvolvimento.

Da mesma forma, as teses opostas, quanto ao alcance ou à impossibilidade de alcançar o fim da história, revelam seu defeito comum de pressupor o fim como algo externo à história, concebendo-o tanto como algo que pode ser alcançado no tempo (*progressus ad finitum*) quanto como algo que nunca pode ser alcançado, mas apenas aproximado infinitamente (*progressus ad infinitum*). No entanto, quando o fim foi corretamente concebido como interno – ou seja, como sendo totalmente uno com o próprio desenvolvimento – devemos concluir que ele é alcançado a cada instante e, ao mesmo tempo, não alcançado, pois cada conquista é a formação de uma nova perspectiva, o que nos proporciona a todo momento a satisfação da posse e, a partir disso, a insatisfação que nos impulsiona a buscar uma nova posse^[12].

Finalmente, as concepções de história como passagem do mal para o bem (progresso) ou do bem para o mal (decadência, regressão) têm sua origem no mesmo erro de objetivar e tornar extrínsecos o bem e o mal, a alegria e a tristeza (que são a construção dialética da própria realidade). Uni-los na concepção eclética de uma alternância de bem e mal, de progresso e regresso, está incorreto. A verdadeira solução é entender o progresso não como uma passagem do mal para o bem, como se fosse de um estado para outro, mas como uma passagem do bom para o melhor, em que o mal é o próprio bem visto à luz do melhor.

Todas essas são soluções filosóficas que divergem das teses superficiais dos adeptos às controvérsias (ditadas por motivações sentimentais ou combinações imaginativas, realmente míticas ou que resultam em

mitologias), na mesma medida em que estão de acordo com as profundas convicções humanas e com o árduo trabalho, a confiança e a coragem que constituem suas manifestações éticas.

Ao tirar as consequências da concepção dialética do progresso, algo mais imediatamente eficaz pode ser alcançado em relação à prática e à história da historiografia. Pois encontramos nessa concepção a origem de uma máxima histórica, na boca de todos, mas frequentemente mal compreendida e frequentemente violada – ou seja, que à história cabe não julgar, mas explicar, e que ela deve ser objetiva, não subjetiva.

Mal compreendida, pois o julgamento em questão muitas vezes é interpretado no sentido de julgamento lógico, de julgamento que é o próprio pensamento, e a subjetividade, que assim seria excluída, não seria nada mais nada menos do que a subjetividade do pensamento. Como resultado desse mal-entendido, ouvimos historiadores sendo aconselhados a se livrar das teorias, a evitar as disputas decorrentes delas, a se restringir aos fatos, coletando, organizando e espremendo a seiva (mesmo pelo método estatístico). É impossível seguir esse conselho, como pode ser facilmente percebido, pois essa “abstenção do pensamento” revela-se na verdade como uma abstenção da “seriedade do pensamento”, como uma adesão furtiva a pensamentos vulgares e contraditórios transmitidos pela tradição, vagueando ociosamente na mente ou surgindo como resultado de um capricho momentâneo. A máxima é completamente falsa, seja entendida ou mal-entendida dessa maneira, e deve ser tomada pelo seu oposto – ou seja, que a história sempre deve julgar rigorosamente e que ela sempre deve ser energeticamente subjetiva, sem permitir que seja confundida pelos conflitos nos quais o pensamento se envolve ou pelos riscos que corre. Pois é o próprio pensamento, e somente o pensamento, que supera suas próprias dificuldades e perigos, sem cair aqui mesmo nesse ecletismo frívolo que tenta encontrar um termo médio entre nosso julgamento e o dos outros, e sugere várias formas neutras e insípidas de julgamento.

Mas o verdadeiro e legítimo significado, o motivo original para esse “julgamento”, essa “subjetividade” que condena, é que a história não deve aplicar às ações e aos personagens que são seu material as qualificações de bem e mal, como se realmente houvesse fatos bons e maus no mundo, pessoas que são boas e pessoas que são más. E certamente não se pode negar que inúmeros historiógrafos, ou aqueles que se dizem historiógrafos,

realmente se esforçaram e ainda se esforçam ao longo dessas linhas, na tentativa vã e presunçosa de recompensar o bem e punir o mal, de qualificar épocas históricas como representando progresso ou decadência – em suma, de determinar o que é bom e o que é mau, como se fosse uma questão de separar um elemento do outro em um composto, hidrogênio de oxigênio.

Quem desejar observar intrinsecamente a máxima acima e, ao fazê-lo, se alinhar com a concepção dialética do progresso, deve, de fato, considerar cada traço ou vestígio de proposições que afirmam o mal, a regressão ou a decadência como fatos reais, enquanto um sinal de imperfeição – em outras palavras, ele deve condenar cada traço ou vestígio de julgamentos negativos. Se o curso da história não é a passagem do mal para o bem, ou a alternância entre o bem e o mal, mas a passagem do bom para o melhor, se a história deve explicar e não condenar, ela pronunciará apenas julgamentos positivos e forjará cadeias de bem tão sólidas e tão intimamente ligadas que não será possível introduzir nelas nem mesmo um pequeno elo de mal ou interpor espaços vazios, que na medida em que estão vazios não representariam o bem, mas o mal. Um fato que parece ser apenas mal, uma época que parece ser de completa decadência, não pode ser nada além de um fato não histórico – ou seja, um que não foi tratado historicamente, não penetrado pelo pensamento e que permaneceu presa do sentimento e da imaginação.

De onde vem a fenomenologia do bem e do mal, do pecado e do arrependimento, da decadência e da ressurreição, senão da consciência do agente, do ato que está em trabalho para produzir uma nova forma de vida?

^[13] E nesse ato, o adversário que nos opôs está errado; o estado do qual desejamos escapar e do qual estamos escapando é infeliz; o novo estado em direção ao qual estamos nos dirigindo torna-se simbolizado como uma felicidade sonhada a ser alcançada ou como uma condição passada a ser restaurada, o que é, portanto, mais belo na lembrança (que aqui não é lembrança, mas imaginação). Todos sabem como essas coisas se apresentam para nós no decorrer da história, manifestando-se na poesia, nas utopias, nas histórias com uma moral, nas detratações, nas apologias, nos mitos do amor, do ódio e assim por diante. Para os hereges da Idade Média e para os reformadores protestantes, a condição dos cristãos primitivos parecia ser a mais adorável e a mais sagrada, enquanto a dos cristãos papais era considerada a mais maléfica e degradada. A Esparta de Licurgo e a

Roma de Cincinato pareciam aos jacobinos tão admiráveis quanto a França sob os carolíngios enquanto a dos capetíngios era detestável. Os humanistas consideravam as vidas dos antigos poetas e sábios como luminosas e a vida da Idade Média como densa escuridão. Mesmo em tempos próximos aos nossos, testemunhou-se a glorificação das comunas lombardas e a desvalorização do Sacro Império Romano, e até mesmo o oposto disso, dependendo de como os fatos relacionados a esses eventos históricos eram refletidos na consciência de um italiano que ansiava pela independência da Itália ou de um alemão que defendia o sagrado império alemão da hegemonia prussiana. E isso sempre acontecerá, porque essa é a fenomenologia da consciência prática, e essas valorações práticas sempre estarão presentes em certa medida nas obras dos historiadores. Como obras, elas não são e nunca podem ser pura história, história essencial; se de nenhuma outra maneira, então em sua redação e uso de metáforas, elas refletirão a repercussão das necessidades práticas e dos esforços voltados para o futuro. Mas a consciência histórica, como tal, é lógica e não consciência prática, e realmente faz da outra o seu objeto; a história, uma vez vivida, tornou-se pensamento nela, e as antíteses de vontade e sentimento que antes ofereciam resistência não têm mais lugar no pensamento.

Pois se não existem fatos bons e maus, mas fatos que são sempre bons quando compreendidos em sua essência íntima e concretude, não há lados opostos, mas sim esse lado mais amplo que abraça tanto os adversários e que acontece de ser a consideração histórica. A consideração histórica, portanto, reconhece como igualmente válida a Igreja das catacumbas e a de Gregório VII, os tribunos do povo romano e os barões feudais, a Liga Lombarda e o Imperador Barbarossa. A história nunca distribui justiça, mas sempre justifica; ela não pode executar o primeiro ato sem se tornar injusta – isto é, confundindo o pensamento com a vida, considerando as atrações e repulsões do sentimento como juízos do pensamento.

A poesia se satisfaz com a expressão do sentimento, e é digno de nota que um historiador considerável, Schlosser, desejando reservar para si o direito e o dever de julgar fatos históricos com austeridade e abstração kantianas, manteve seus olhos fixos na Divina Comédia – isto é, uma obra poética – como modelo de tratamento. E uma vez que há elementos poéticos em todos os mitos, compreendemos por que a concepção de história conhecida

como dualística – isto é, história composta por dois fluxos, que se misturam mas nunca se resolvem mutuamente em suas águas de bem e mal, verdade e erro, racionalidade e irracionalidade – deveria ter desempenhado um papel proeminente, não apenas na religião cristã, mas também nas mitologias (pois elas realmente são isso) do humanismo e do iluminismo. Mas a identificação desse problema da dualidade de valores e sua solução na unidade superior da concepção de desenvolvimento é obra do século XIX, que por esse motivo e por outras soluções semelhantes (certamente não por sua riqueza filológica e arqueológica, que era relativamente comum nos quatro séculos anteriores) tem sido chamado com razão de “o século da história”.

Portanto, não apenas a história é incapaz de discriminar entre fatos bons e maus, e entre épocas progressivas e regressivas, mas ela não começa até que as condições psicológicas que possibilitaram tais antíteses tenham sido superadas e substituídas por um ato do espírito, que busca determinar qual função o fato ou a época anteriormente condenados cumpriram – isto é, o que eles produziram por si mesmos no curso do desenvolvimento, e portanto, o que eles criaram. E uma vez que todos os fatos e épocas são produtivos à sua maneira, não apenas nenhum deles deve ser condenado à luz da história, mas todos devem ser elogiados e venerados. Um fato condenado, um fato repugnante, ainda não é uma proposição histórica, sequer é a premissa de um problema histórico a ser formulado. Uma história negativa é uma não-história, desde que seu processo negativo se substitua ao pensamento, que é afirmativo, e não se mantenha dentro de seus limites práticos e morais, e se restrinja a expressões poéticas e modos empíricos de representação, em relação aos quais certamente podemos falar (falar e não pensar), como fazemos a todo momento, de homens maus e períodos de decadência e regressão.

Se o vício da história negativa surge da separação, solidificação e oposição das antíteses dialéticas do bem e do mal, e da transformação dos momentos ideais de desenvolvimento em entidades, essa outra derivação da história, que pode ser chamada de história elegíaca, surge do mal-entendido de outra necessidade dessa concepção – isto é, a constância perpétua, a conservação perpétua do que foi adquirido. Mas isso também é falso por definição. O que é preservado e enriquecido no curso da história é a própria história, a espiritualidade. O passado não vive de outra forma senão no presente, como

a força do presente, resolvida e transformada no presente. Toda forma particular, indivíduo, ação, instituição, obra, pensamento, está destinada a perecer: até mesmo a arte, que é chamada de eterna (e é, em certo sentido), perece, pois não vive, exceto na medida em que é reproduzida e, portanto, transfigurada e envolta em nova luz, no espírito da posteridade. Por fim, a própria verdade perece, a verdade particular e determinada, porque não é repensável, exceto quando incluída no sistema de uma verdade mais ampla e, portanto, ao mesmo tempo, transformada. Mas aqueles que não alcançam a concepção de pura consideração histórica, aqueles que se apegam com toda a sua alma a um indivíduo, a uma obra, a uma crença, a uma instituição, e se apegam tão fortemente que não conseguem se separar dela para objetificá-la diante de si mesmos e pensá-la, têm a tendência de atribuir a imortalidade que pertence ao espírito universal ao espírito em uma de suas formas particulares e determinadas; e uma vez que essa forma, apesar de seus esforços, desfalece e morre em seus braços, o universo escurece diante de seu olhar, e a única história que eles podem relatar é a triste história da agonia e morte das coisas belas. Isso também é poesia, e poesia muito elevada. Quem pode fazer algo além de chorar pela perda de um ente querido, pela separação de algo caro, não pode ver o sol se extinguir e a terra tremer e os pássaros cessarem seu voo e caírem ao chão, como Dante, diante da perda de seu amado “que era tão belo”? Mas a história nunca é a história da morte, mas sim a história da vida, e todos sabem que a correta comemoração dos mortos é o conhecimento do que eles fizeram em vida, do que eles produziram que está trabalhando em nós, a história de suas vidas e não de suas mortes, que cabe a uma alma gentil velar, uma alma bárbara e perversa exibir em sua miserável nudez e contemplar com persistência doentia. Por essa razão, todas as histórias que narram a morte e não a vida de povos, de estados, de instituições, de costumes, de ideais literários e artísticos, de concepções religiosas, devem ser consideradas falsas ou, repetimos, simplesmente poesia, quando alcançam o nível de poesia. As pessoas ficam tristes, sofrem e lamentam porque aquilo que não é mais. Isso se resolveria em uma mera tautologia (porque se era, é evidente que já não é mais), se não estivesse associado à negligência de reconhecer o que daquele passado não pereceu – isto é, aquele passado na medida em que não é passado, mas presente, a vida eterna do passado. É nessa negligência, na visão incorreta que dela decorre, que reside a falsidade de tais histórias.

Às vezes acontece que historiadores, empenhados em narrar cenas de angústia de maneira lúgubre e em celebrar os funerais que lhes agrada chamar de histórias, permanecem em parte pasmos e em parte escandalizados quando ouvem um estouro de riso, um grito de alegria, um suspiro de satisfação, ou encontram um impulso entusiasmado surgindo dos documentos que estão pesquisando. Como, perguntam eles, os homens poderiam viver, amar, reproduzir sua espécie, cantar, pintar, discutir, quando as trombetas soavam a leste e oeste para anunciar o fim do mundo? Mas eles não veem que tal fim do mundo existe apenas em suas próprias imaginações, ricas em motivos elegíacos, mas pobres em compreensão. Eles não percebem que tais chamados insistentes de trombetas nunca existiram na realidade. Por outro lado, esses chamados são muito úteis para lembrar aqueles que podem ter esquecido que a história sempre prossegue em seu trabalho incansável, e que suas aparentes agonias são as dores de um novo nascimento, e que o que são considerados seus suspiros finais são gemidos que anunciam o nascimento de um novo mundo. A história difere do indivíduo que morre porque, nas palavras de Alcmeão de Creta, ele não é capaz de unir seu começo ao seu fim: a história nunca morre, porque ela sempre une seu começo ao seu fim.

VI. A humanidade da história

Ao se emancipar da servidão a caprichos extramundanos e à cega necessidade natural, libertando-se da transcendência e da falsa imanência (que por sua vez é transcendência), o pensamento concebe a história como obra do homem, como produto da vontade e do intelecto humanos, e assim adentra essa forma de história que chamaremos de humanística. Esse humanismo surge inicialmente como contraste simples com a natureza ou com poderes extramundanos, e pressupõe o dualismo. De um lado está o homem, com sua força, sua inteligência, sua razão, sua prudência, sua vontade pelo bem; do outro, há algo que lhe resiste, luta contra ele, perturba seus planos mais sábios, rompe a teia que ele vem tecendo e o obriga a tecê-la novamente. A história, vista a partir desse ponto de vista, se desenvolve inteiramente a partir do primeiro desses dois lados, porque o outro não oferece um elemento dialético que possa ser continuamente encontrado e superado pelo primeiro, dando origem a uma espécie de colaboração interior, mas representa o completamente exterior, o caprichoso, o acidental, o intrometido, o espectro no festim. Somente no primeiro encontramos a

racionalidade combinada com o esforço humano, e assim a possibilidade de uma explicação racional da história. O que vem do outro lado é anunciado, mas não explicado: não é material para a história, mas no máximo para a crônica. Essa primeira forma de história humanística é conhecida pelos diversos nomes de racional, intelectual, abstrata, individualista, história psicológica e especialmente história pragmática. É uma forma geralmente condenada pela consciência de nossos tempos, que utilizou essas designações, especialmente o racionalismo e o pragmatismo, para representar um tipo particular de insuficiência e inferioridade historiográfica, e tornou proverbial as explicações pragmáticas mais características de instituições e eventos, como tipos de distorção em que se deve ter cuidado para não cair se deseja pensar história seriamente. Mas, como acontece no progresso da cultura e da ciência, mesmo que a condenação seja cordialmente aceita e não haja hesitação em tirar consequências práticas dela no campo da realidade, não há uma consciência igualmente clara das razões para isso, ou do processo de pensamento por meio do qual isso foi alcançado. Esse processo pode ser descrito brevemente da seguinte forma.

A pragmática encontra as razões para fatos históricos no homem, mas no homem na medida em que é um indivíduo abstrato e, assim, oposto não apenas ao universo, mas aos outros homens, que também foram tornados abstratos. A história, portanto, parece consistir na ação e reação mecânica de seres que estão encerrados em si mesmos. Agora, nenhum processo histórico é inteligível sob tal arranjo, pois a soma é sempre superior aos termos adicionados. A tal ponto isso é verdade que, não sabendo para onde se virar para fazer a soma dar certo, tornou-se necessário inventar a doutrina das “pequenas causas”, que supostamente produziam “grandes efeitos”. Essa doutrina é absurda, pois é claro que grandes efeitos só podem ter causas reais (se as concepções ilegítimas de grande e pequeno, causa e efeito, forem aplicáveis aqui). Portanto, essa fórmula, longe de expressar a lei dos fatos históricos, inconscientemente expressa os defeitos da doutrina, que é inadequada para o seu propósito. E como a explicação racional falha, surgem multidões de fantasias para ocupar o seu lugar, todas concebidas a partir do motivo fundamental do indivíduo abstrato. A explicação pragmática das religiões é característica disso; supõe-se que elas tenham sido produzidas e mantidas no mundo pela astúcia econômica dos sacerdotes, aproveitando-se da ignorância e credulidade das massas. Mas a

pragmática histórica nem sempre se apresenta sob o disfarce dessa inspiração egoísta e pessimista. Não é justo acusá-la de egoísmo e utilitarismo, quando a verdadeira acusação deveria, como já dissemos, ser dirigida ao seu individualismo abstrato. Esse individualismo abstrato poderia ser, e às vezes foi concebido até mesmo como, altamente moral, pois certamente encontramos entre os pragmáticos legisladores sábios, bons reis e grandes homens, que beneficiam a humanidade por meio da ciência, invenções e instituições bem organizadas. E se o sacerdote ganancioso construiu o engano das religiões, se o déspota cruel oprimiu pessoas fracas e inocentes e se o erro foi prolífico e gerou os costumes mais estranhos e tolos, ainda assim a bondade do monarca e legislador iluminado criou épocas felizes, fez florescer as artes, encorajou poetas, ajudou descobertas, incentivou indústrias. Dessas concepções pragmáticas deriva o uso verbal pelo qual falamos da era de Péricles, da era de Augusto, da era de Leão X ou da era de Luís XIV. E, assim como quando a concepção do indivíduo único não fornecia uma explicação suficiente, recorria-se a uma multiplicidade de indivíduos, à sua cooperação e ação conflitante, da mesma forma, aqui, quando a única causa apresentada logo se mostrou muito limitada, tentou-se compensar a insuficiência do método pela busca e enumeração de múltiplas causas históricas. Essa enumeração ameaçava se estender ao infinito, mas, seja finita ou infinita, ela nunca explicou o processo, por uma razão óbvia: o contínuo nunca é formado pelo descontínuo, por mais que este último possa ser multiplicado e solidificado. A chamada teoria das causas ou fatores da história, que sobrevive na consciência moderna, juntamente com vários outros hábitos mentais do pragmatismo, embora geralmente inclinados a seguir outros caminhos, é mais uma confissão de impotência para dominar a história por meio de causas individuais, ou causas concebidas individualmente, do que uma teoria; longe de ser uma solução, é apenas uma reabertura do problema.

Portanto, o pragmático falha em permanecer humano – isto é, em desenvolver-se como racionalidade; mesmo no lado humano ao qual ele se apega e no qual deseja se manter e opor-se ao natural ou extranatural; e, tendo já tornado os indivíduos irracionais e não humanos ao torná-los abstratos, ele gradualmente recorre a outros fatores históricos e acaba chegando às causas naturais, que não diferem em nada em sua abstração de outras causas individuais. Isso significa que o pragmático, que anteriormente se afirmava como humanismo, acaba caindo no naturalismo,

do qual havia se separado distintamente. E cai nele tanto mais, visto que, como observado, os indivíduos humanos foram tornados abstratos, não apenas entre si, mas em relação ao restante do universo, que permanece diante deles, como se fosse um inimigo. O que realmente governa a história de acordo com essa concepção? É o homem ou poderes extra-humanos, naturais ou divinos? A afirmação de que a história existe apenas como uma experiência individual não é sustentável; e na concepção pragmática, sempre se presume a existência de outro agente na história, um ser extra-humano que, em diferentes épocas e para diferentes pensadores, é conhecido como destino, acaso, fortuna, natureza, Deus ou por algum outro nome. Durante o período em que a história pragmática floresceu e muito se falou em razão e sabedoria, encontra-se uma expressão de tom monárquico ou cortesão nos lábios de um monarca e de um filósofo que era seu amigo: homenagem era prestada a *sa Majesté le Hasard*! Aqui também há uma tentativa de remediar a dificuldade e buscar soluções ecléticas; para sair dela, a pragmática afirma que os assuntos humanos são conduzidos metade pela prudência e metade pela fortuna, que a inteligência contribui com uma parte, a fortuna com outra, e assim por diante. Mas quem atribuirá a justa parcela aos dois competidores? Não será aquele que a atribui o verdadeiro e único criador da história? E uma vez que aquele que a atribui não pode ser o homem, vemos mais uma vez como o pragmatismo leva diretamente à transcendência e à irracionalidade por meio de seu naturalismo. Ele leva à irracionalidade, acompanhada de todas as suas inconveniências e de todos os outros dualismos que ela traz consigo e que são aspectos particulares dela, como a impossibilidade de desenvolvimento, regressões, o triunfo do mal. O indivíduo, envolvido com forças externas, seja como forem concebidas, às vezes vence, outras vezes perde; sua própria vitória é precária, e o inimigo está sempre vitorioso, infligindo perdas a ele e tornando suas vitórias precárias. Os indivíduos são formigas esmagadas por um pedaço de rocha, e se alguma formiga escapa da massa que cai sobre ela e reproduz a espécie, que começa novamente o trabalho desde o início, a rocha cairá, ou sempre pode cair, sobre a nova geração e pode esmagar todos os seus membros, de modo que ela é a árbitra das vidas das formigas trabalhadoras, a quem causa muito dano e nenhum bem. Esta é uma visão tão pessimista quanto se pode conceber.

Essas dificuldades e tentativas vãs da historiografia pragmática fizeram com que ela fosse vista com desfavor e rejeitada em favor de uma concepção

superior, que preserva o motivo humanístico inicial e, removendo dele a abstração do indivíduo atomizado, o protege contra qualquer recaída no agnosticismo, na transcendência ou no desespero causado pelo pessimismo. A concepção que completou a crítica do pragmatismo e a redenção do humanismo foi formulada de maneiras diversas e mais ou menos bem no decorrer da história do pensamento como mente ou razão que constrói a história, como a “providência” da mente ou a “astúcia” da razão.

O grande valor dessa concepção está em transformar o humanismo de abstrato para concreto, de monadístico ou atomístico para idealístico, de algo apenas humano para algo cósmico, de um humanismo não humano, como o do homem fechado em si mesmo e oposto ao homem, em um humanismo realmente humano, a humanidade comum aos homens, de fato a todo o universo, que é toda a humanidade, até mesmo em seus recônditos mais ocultos – isto é, a espiritualidade. E a história, de acordo com essa concepção, não é mais obra da natureza ou de um Deus extramundano, nem é a obra impotente do indivíduo empírico e irreal, interrompida a todo momento, mas a obra daquele indivíduo que é verdadeiramente real e é o espírito eterno individualizando-se. Por essa razão, ela não tem adversário algum oposto a ela, mas todo adversário é ao mesmo tempo seu sujeito – isto é, um dos aspectos da dialética que constitui seu ser interno.

Novamente, ela não busca seu princípio de explicação em um ato particular do pensamento ou da vontade, ou em um único indivíduo ou em uma multidão de indivíduos, ou em um evento dado como a causa de outros eventos, ou em uma coleção de eventos que formam a causa de um único evento, mas busca e coloca esse princípio no próprio processo, que nasce do pensamento e retorna ao pensamento, e é inteligível por meio da auto inteligibilidade do pensamento, que nunca precisa recorrer a algo externo a si mesmo para se entender. A explicação da história torna-se assim verdadeira, pois coincide com sua explicação; enquanto a explicação por meio de causas abstratas é uma decomposição do processo; o vivo tendo sido morto, há uma tentativa forçada de obter vida colocando novamente a cabeça separada sobre os ombros.

Quando os historiadores de nossos dias e as muitas pessoas sensatas que não se dedicam à filosofia repetem que a história do mundo não depende da vontade dos indivíduos, de acidentes como o comprimento do nariz de Cleópatra ou de anedotas; que nenhum evento histórico jamais foi resultado

de decepção ou mal-entendido, mas todos foram devidos à persuasão e à necessidade; que há alguém que tem mais inteligência do que qualquer indivíduo, o mundo; que a explicação de um fato sempre deve ser procurada no organismo inteiro e não em uma parte isolada das outras partes; que a história não poderia ter se desenvolvido de outra forma do que se desenvolveu e que ela obedece à sua própria lógica inabalável; que todo fato tem sua razão e nenhum indivíduo está completamente errado; e inúmeras proposições do mesmo tipo, que reuni promiscuamente – eles talvez não estejam cientes de que, com tais afirmações agora óbvias, estão repetindo a crítica da história pragmática (e implicitamente da história teológica e naturalista) e afirmando a verdade da história idealista. Se eles estivessem cientes disso, não misturariam a essas proposições outras que são sua contradição direta, relacionadas a causas, acidentes, decadências, climas, raças e assim por diante, que representam o detrito da concepção que foi superada. Quanto ao resto, é característico da consciência chamada comum ou vulgar arrastar consigo um abundante detrito de conceitos antigos e mortos misturados aos novos; mas isso não diminui a importância de seu reconhecimento forçado do novo conceito, que ela segue substancialmente em seus julgamentos.

Devido à já mencionada resolução de todas as questões historiográficas na filosofia geral, não seria possível dar exemplos abundantes da nova concepção de história que o século XIX aceitou em substituição à concepção pragmática sem fazer uma exposição extensa de filosofia geral, o que, além do inconveniente particular que teria aqui, levaria à repetição de coisas explicadas em outro lugar. Partindo da posição de que a história é obra não do indivíduo abstrato, mas da razão ou da providência, conforme admitido, pretendo corrigir uma forma errônea de expressar essa doutrina que acredito ter detectado. Refiro-me à forma dada a ela por Vico e por Hegel, segundo a qual a Providência ou a Razão se utiliza dos fins e paixões particulares dos homens, a fim de conduzi-los inconscientemente a condições espirituais mais elevadas, utilizando-se para esse fim de astúcia benevolente.

Se essa forma fosse exata, ou se fosse necessário tomá-la literalmente (e não apenas como uma expressão imaginativa e provisória da verdade), temo muito que uma sombra de dualismo e transcendência apareceria no âmago da concepção idealística. Pois nessa posição deles em relação à Ideia ou

Providência, os indivíduos teriam de ser considerados, se não como enganados (satisfeitos além de seus desejos e esperanças), então certamente como iludidos, mesmo que benevolmente iludidos. Indivíduos e Providência, ou indivíduos e Razão, não formariam um, mas dois; e o indivíduo seria inferior e a Ideia superior – ou seja, o dualismo e a transcendência recíproca de Deus e o mundo persistiriam. Por outro lado, isso não estaria em desacordo do ponto de vista histórico com o que foi observado várias vezes como o resíduo teológico no fundo do pensamento de Hegel e, ainda mais, de Vico. Agora, a pretensão da concepção idealística é que o indivíduo e a Ideia formam um e não dois – isto é, coincidem perfeitamente e se identificam. Por essa razão, não se deve falar (exceto metaforicamente) da sabedoria da Ideia e da tolice ou ilusão dos indivíduos.

No entanto, parece indubitavelmente certo que o indivíduo age por meio de ilusões infinitas, propondo a si mesmo fins que não alcança e alcançando fins que não previu. Schopenhauer (imitando Hegel) popularizou as ilusões do amor, por meio das quais a vontade leva o indivíduo a propagar a espécie; e todos sabemos que as ilusões não se limitam àquelas que homens e mulheres exercem um sobre o outro (*les tromperies réciproques*), mas que entram em todos os nossos atos, que sempre estão acompanhados de esperanças e miragens que não se concretizam. E a ilusão das ilusões parece ser esta: que o indivíduo acredita estar se esforçando para viver e intensificar cada vez mais sua vida, quando na verdade está se esforçando para morrer. Ele deseja ver seu trabalho concluído como a afirmação de sua vida, mas a conclusão desse trabalho é o desaparecimento do trabalho; ele se esforça para obter paz na vida, mas a paz é, pelo contrário, a morte, que é a única paz. Como, então, podemos negar esse dualismo entre a ilusão do indivíduo e a realidade do trabalho, entre o indivíduo e a Ideia? Como podemos refutar a única explicação que parece compor em certa medida a discórdia – ou seja, que a Ideia direciona as ilusões do indivíduo para seus próprios fins, mesmo que essa doutrina inevitavelmente leve a uma espécie de transcendência da Ideia?

Mas a verdade real é que o que resulta das observações e objeções acima expostas não é a ilusão do indivíduo que ama, que tenta concluir seu trabalho, que suspira pela paz, mas sim a ilusão daquele que acredita que o indivíduo está iludido: o ilusório é a própria ilusão. E essa ilusão aparece na

fenomenologia do espírito como resultado do conhecido processo abstrativo, que desintegra a unidade de maneira arbitrária e neste caso separa o resultado do processo ou da ação real, na qual apenas o primeiro é real; o acompanhamento do acompanhado, que é tudo um com o acompanhamento, porque não há espírito e seu acompanhante, mas apenas um único espírito em seu desenvolvimento, os momentos singulares do processo, da continuidade, que são sua alma; e assim por diante. Essa ilusão surge no indivíduo quando ele começa a refletir sobre si mesmo, e no início dessa reflexão, que é ao mesmo tempo um processo dialético. Mas na reflexão concreta, ou melhor, na consciência concreta, ele descobre que não há fim que não tenha sido realizado, o melhor possível, no processo, no qual nunca foi um fim absoluto – ou seja, um fim abstrato —, mas sim um meio e um fim.

Para voltar à teoria popular de Schopenhauer, apenas aquele que considera os homens como animais, ou pior que animais, pode acreditar que o amor é um processo que leva apenas à propagação biológica da espécie, quando todo homem sabe que ele fecunda sua própria alma acima de tudo antes do leito conjugal, e que imagens, pensamentos, projetos e ações são criados antes dos filhos e além deles. Certamente, somos conscientes dos momentos de uma ação à medida que ela se desenvolve – ou seja, de sua passagem e não de sua totalidade vista à luz de uma nova situação espiritual, como buscamos obter quando, como dizemos, abandonamos o tumulto e nos propomos a escrever nossa própria história. Mas não há ilusão, nem agora nem então; nem agora nem então há o indivíduo abstrato diante de uma Providência que consegue enganá-lo para fins benéficos, agindo mais como um médico do que como um educador sério, e tratando a raça humana como se fosse um animal a ser treinado e usado, em vez de seres humanos a serem educados – ou seja, desenvolvidos.

Depois de ter concentrado a mente em um pensamento de Vico e de Hegel, é possível sentar e examinar os pensamentos de outros que fornecem material para as controvérsias dos historiadores e metodologistas da história de nosso tempo? Estes representam a forma usual em que surgem os problemas relacionados à relação entre o indivíduo e a Ideia, entre a história pragmática e a idealista. Talvez a paciência necessária para a descida a lugares baixos seja meritória e nosso dever; talvez haja alguma conclusão útil a ser tirada dessas disputas comuns; mas peço desculpas por não

participar delas e por me limitar apenas a observar que a questão que tem sido discutida há algum tempo, se a história é a história das “massas” ou dos “indivíduos”, seria risível em sua própria enunciação, se entendêssemos por “massa” o que a palavra implica, um complexo de indivíduos. E, uma vez que não é um bom método atribuir ideias risíveis aos adversários, pode-se supor que, nessa ocasião, o que se entende por “massa” é algo mais, que move a massa de indivíduos. Nesse caso, qualquer um pode ver que o problema é o mesmo que acabei de examinar. O conflito entre a historiografia “coletivista” e “individualista” nunca será resolvido enquanto a primeira atribuir à coletividade o poder criativo de ideias e instituições, e a segunda atribuir esse poder ao indivíduo de gênio, pois ambas as afirmações são verdadeiras no que incluem e falsas no que excluem – ou seja, não apenas na exclusão da tese oposta, mas também na exclusão tácita que ambas fazem da totalidade como ideia.

Uma advertência quanto a um método historiográfico, tão semelhante em aparência ao que tenho defendido a ponto de ser confundido com ele, talvez seja mais oportuna. Esse método, que é variadamente chamado sociológico, institucional e de valores, preserva, entre a variedade de seu conteúdo e a desigualdade de nível mental perceptível em seus defensores, a característica geral e constante de acreditar que a verdadeira história consiste na história das sociedades, das instituições e dos valores humanos, e não dos valores individuais. A história dos indivíduos, de acordo com essa visão, é excluída, por ser uma história paralela ou inferior, e sua inferioridade é considerada devido ao grau insignificante de interesse que é capaz de despertar ou à sua falta de inteligibilidade. No último caso (por uma inversão, neste caso, da atitude de desprezo que foi observada na história pragmática), ela é entregue à crônica ou ao romance. Mas nesse dualismo e na discordância que persiste devido a esse dualismo, reside a diferença profunda entre as concepções empíricas e naturalistas de valor, instituições e sociedades, e a concepção idealista. Essa concepção não contempla o estabelecimento de uma história abstrata do espírito, do universal abstrato, lado a lado ou além da história individualista ou pragmática abstrata, mas a compreensão de que o indivíduo e a ideia, considerados separadamente, são duas abstrações equivalentes, igualmente inadequadas para fornecer seu sujeito à história, e que a verdadeira história é a história do indivíduo na medida em que ele é universal e do universal na medida em que é individual. Não se trata de abolir Péricles em favor da

política, ou Platão em favor da filosofia, ou Sófocles em favor da tragédia; mas pensar e representar a política, a filosofia e a tragédia como Péricles, Platão e Sófocles, e estes como cada um dos outros em um de seus momentos particulares. Porque se cada um deles é a sombra de um sonho fora de sua relação com o espírito, assim também o espírito está fora de suas individualizações, e alcançar a universalidade na concepção da história é tornar ambos igualmente seguros com a segurança que mutuamente conferem um ao outro. Se a existência de Péricles, de Sófocles e de Platão fosse indiferente, não teria sido proclamada indiferente a existência da ideia? Que aquele que corta os indivíduos da história preste muita atenção e perceberá que ou ele não os cortou de todo, como imaginava, ou cortou com eles a própria história.

VII. Escolha e periodização

Uma vez que um fato é histórico na medida em que é pensado, e uma vez que nada existe fora do pensamento, não pode haver sentido algum na pergunta: quais são os fatos históricos e quais são os fatos não históricos? Um fato não histórico seria um fato que não foi pensado e, portanto, não existiria, e até agora ninguém se deparou com um fato inexistente. Um pensamento histórico se liga e segue outro pensamento histórico, e depois outro, e ainda outro; e por mais longe que naveguemos no grande mar do ser, nunca deixamos o mar bem definido do pensamento. Mas ainda resta explicar como se forma a ilusão de que existem dois tipos de fatos, históricos e não históricos. A explicação é fácil quando lembramos o que foi dito sobre a transformação da história em crônica, que morre como história, deixando para trás os vestígios mudos de sua vida, e também sobre a função da erudição ou filologia, que preserva esses vestígios para os fins da cultura, organizando itens dispersos de notícias, documentos e monumentos de maneira ordenada. Notícias, documentos e monumentos são inumeráveis, e coletá-los todos não apenas seria impossível, mas contrário aos próprios fins da cultura, que, embora auxiliada em seu trabalho pelo fornecimento moderado e até copioso de tais coisas, seria impedida e sufocada por sua exuberância, para não dizer infinitude. Observamos, portanto, que o anotador de notícias transcreve alguns itens e omite o restante; o colecionador de papéis arranja e amarra em um pacote um certo número deles, rasgando, queimando ou enviando ao negociante dessas coisas uma quantidade muito grande, que forma a maioria; o

coleccionador de antiguidades coloca alguns objetos em vitrines, outros em custódia temporária, outros ele resolutamente destrói ou permite que sejam destruídos; se ele fizer o contrário, ele não é um coleccionador inteligente, mas um acumulador maníaco, muito adequado para fornecer (como ele já forneceu) o tipo cômico do antiquário para a ficção e a comédia. Por essa razão, não apenas os papéis são coletados e preservados com ciúme em arquivos públicos, e listas são feitas deles, mas também esforços são feitos para descartar os inúteis. É por essa razão que, nas recensões de filólogos, sempre ouvimos a mesma canção em louvor ao erudito que fez uso “sóbrio” de documentos, de crítica para aquele que seguiu um método diferente e incluiu o que é vão e supérfluo em seus volumes de anais, seleções de arquivos ou coleções de documentos. Todos os eruditos e filólogos, na verdade, selecionam, e a todos é aconselhado que selecionem. E qual é o critério lógico dessa seleção? Não há nenhum: não se pode nomear um critério lógico que determine quais notícias ou quais documentos são ou não são úteis e importantes, porque aqui estamos ocupados com um problema prático e não científico. Na verdade, essa falta de um critério lógico é a base do sofisma que tiraniza os colecionadores maníacos, que afirmam razoavelmente que tudo pode ser útil e, portanto, irracionalmente preservariam tudo – eles se esgotam acumulando roupas velhas e coisas de todos os tipos, sobre as quais montam guarda com afeto ciumento. O critério é a própria escolha, condicionada, como todo ato econômico, pelo conhecimento da situação atual e, neste caso, pelas necessidades práticas e científicas de um momento ou época definida. Essa seleção certamente é realizada com inteligência, mas não com a aplicação de um critério filosófico, e é justificada apenas por si mesma. Por essa razão, falamos do tato refinado, do faro refinado ou do instinto do coleccionador ou erudito. Esse processo de seleção pode muito bem fazer uso de distinções lógicas aparentes, como entre fatos públicos e privados, documentos capitais e secundários, monumentos bonitos ou feios, significativos ou insignificantes; mas, em última análise, a decisão é sempre dada por motivos práticos e se resume no ato de preservar ou negligenciar. Agora, a partir dessa preservação ou negligência, na qual nossa ação se realiza, depois é inventada uma qualidade objetiva, atribuída aos fatos, que leva a se falar de “fatos dignos” e “fatos não dignos de história”, de fatos “históricos” e “não históricos”. Mas tudo isso é uma questão de imaginação, vocabulário e retórica, que de forma alguma muda a substância das coisas.

Quando a história é confundida com a erudição e os métodos de uma são indevidamente transferidos para a outra, e quando a distinção metafórica que acabamos de observar é entendida em sentido literal, somos questionados sobre como é possível evitar nos perder na infinitude de fatos e com base em que critério é possível fazer a separação entre fatos “históricos” e “aqueles que não são dignos de história”. Mas não há medo de se perder na história, porque, como vimos, o problema é preparado em todos os casos pela vida, e em todos os casos o problema é resolvido pelo pensamento, que passa da confusão da vida para a clareza da consciência; um problema dado com uma solução dada: um problema que gera outros problemas, mas nunca é um problema de escolha entre dois ou mais fatos, mas em cada ocasião uma criação do fato único, o fato pensado. A escolha não aparece nele, assim como na arte, que passa da obscuridade do sentimento para a clareza da representação e nunca fica embaraçada entre as imagens a serem escolhidas, porque ela mesma cria a imagem, a unidade da imagem.

Ao confundir assim duas coisas, não apenas é criado um problema insolúvel, mas também a própria distinção entre fatos que podem e fatos que não podem ser negligenciados é desnaturalizada e tornada nula. Essa distinção é totalmente válida no que diz respeito à erudição, pois fatos que podem ser negligenciados são sempre fatos, ou seja, são vestígios de fatos, na forma de notícias, documentos e monumentos, e por isso pode-se entender como eles podem ser considerados como uma classe a ser colocada lado a lado com a outra classe de fatos que não podem ser negligenciados. Mas fatos não históricos, ou seja, fatos que não foram pensados, não seriam nada, e quando colocados ao lado de fatos históricos, ou seja, pensados como uma espécie do mesmo gênero, eles comunicariam sua nulidade também a estes e dissolveriam sua própria distinção, juntamente com o conceito de história.

Depois disso, não parece necessário examinar as características que foram propostas como base para essa divisão de fatos em históricos e não históricos. A suposição sendo falsa, a maneira como ela é tratada em seus detalhes permanece indiferente e sem importância em relação à crítica fundamental da própria divisão. Pode acontecer (e geralmente é o caso) que as características e as diferenças enunciadas tenham alguma verdade em si mesmas, ou pelo menos ofereçam algum problema a ser resolvido: por

exemplo, quando se entende por fatos históricos os fatos gerais e por fatos não históricos aqueles que são individuais. Aqui encontramos o problema da relação entre o indivíduo e o universal. Ou, novamente, por fatos históricos, às vezes, entende-se aqueles que tratam da história propriamente dita, e por fatos não históricos, as referências dispersas de crônicas, e aqui encontramos o problema da relação entre história e crônica. Mas consideradas como uma tentativa de decidir logicamente sobre quais fatos a história deve tratar e quais negligenciar, e de atribuir a cada um sua qualidade, essas divisões são todas igualmente errôneas.

A periodização da história está sujeita à mesma crítica. Pensar a história certamente é dividi-la em períodos, porque o pensamento é organismo, dialética, drama, e como tal tem seus períodos, seu começo, seu meio e seu fim, e todas as outras pausas ideais que um drama implica e exige. Mas essas pausas são ideais e, portanto, inseparáveis do pensamento, com o qual são um só, assim como a sombra é uma com o corpo, o silêncio com o som: são idênticas e mutáveis com ele. Os pensadores cristãos dividiram a história em aquilo que precedeu e aquilo que seguiu a redenção, e essa periodização não foi um acréscimo ao pensamento cristão, mas o próprio pensamento cristão. Nós, europeus modernos, a dividimos em antiguidade, Idade Média e tempos modernos. Essa periodização foi alvo de muitas críticas refinadas por parte daqueles que afirmam que ela foi introduzida de qualquer maneira, quase desonestamente, sem a autoridade de grandes nomes e sem se pedir conselhos aos filósofos e metodologistas sobre o assunto. Mas ela se manteve e se manterá enquanto nossa consciência persistir em sua fase atual. O fato de ter sido formada de maneira imperceptível parece ser mais um mérito do que um demérito, porque isso significa que ela não foi resultado do capricho de um indivíduo, mas tem seguido o desenvolvimento da própria consciência moderna. Quando a antiguidade não tiver mais nada a nos dizer para que ainda sintamos a necessidade de estudar grego e latim, filosofia grega e direito romano; quando a Idade Média tiver sido superada (e ela ainda não foi); quando uma nova forma social, diferente daquela que emergiu das ruínas da Idade Média, tiver substituído a nossa; então o problema em si e a perspectiva histórica que dele decorre também serão alterados, e talvez a antiguidade, a Idade Média e os tempos modernos estejam todos contidos em uma única época, e as pausas sejam distribuídas de outra forma. E o que foi dito desses grandes períodos deve ser entendido em relação a todos os outros, que

variam de acordo com a variedade do material histórico e os vários modos de vê-lo. Às vezes, já se disse que toda periodização tem um valor “relativo”. Mas devemos dizer “tanto relativo quanto absoluto”, como todo pensamento, sendo entendido que a periodização é intrínseca ao pensamento e determinada pela determinação do pensamento.

No entanto, as necessidades práticas da crônica e do aprendizado também se fazem sentir aqui. Assim como em tratados métricos o ritmo interno de um poema é convertido em ritmo externo e dividido em sílabas e pés, em vogais longas e curtas, acentos tônicos e rítmicos, em estrofes e séries de estrofes, e assim por diante, o tempo interno do pensamento histórico (esse tempo que é o próprio pensamento) é derivado da tendência à crônica convertida em tempo externo, ou série temporal, cujos elementos são separados espacialmente uns dos outros. Esquema e fatos já não são um, mas dois, e os fatos são dispostos de acordo com o esquema, e divididos de acordo com o esquema em ciclos maiores e menores (por exemplo, horas, dias, meses, anos, séculos e milênios, onde o cálculo é baseado nas rotações e revoluções da Terra em torno de si mesma e do sol). Essa é a cronologia, por meio da qual sabemos que as histórias de Esparta, Atenas e Roma preencheram os mil anos anteriores a Cristo, a dos lombardos, visigodos e francos o primeiro milênio depois de Cristo, e que ainda estamos no segundo milênio. Esse modo de cronologia pode ser seguido por meio da particularização de incidentes assim: que o Império do Ocidente acabou em 476 d.C. (embora não tenha realmente acabado então ou já tivesse acabado anteriormente); que Carlos Magno, o Franco, foi coroado imperador em Roma pelo Papa Leão III no ano 800; que a América foi descoberta em 1492 e que a Guerra dos Trinta Anos terminou em 1648. É de grande utilidade para nós saber essas coisas, ou (já que realmente não sabemos nada dessa maneira) adquirir a capacidade de verificar referências a fatos para encontrá-los facilmente e prontamente quando necessário. Certamente, ninguém pensa em falar mal de cronologias e cronografias e tabelas e visões sinópticas da história, embora ao usá-las corramos o risco (e em que coisa feita pelo homem ele não corre riscos?) de ver pessoas dignas impressionadas com a crença de que o número produz o evento, assim como o ponteiro do relógio, ao tocar o sinal da hora, faz o relógio tocar; ou (como costumava dizer um velho professor meu) que o pano caiu sobre a atuação da história antiga em 476, para levantar imediatamente depois no início da Idade Média.

Mas essas fantasias não se limitam às mentes ingênuas e desatentas; elas constituem a base desse erro devido ao qual uma distinção de períodos, que seja chamada de objetiva e natural, é desejada e buscada. Os cronógrafos cristãos já haviam introduzido esse significado ontológico na cronologia, fazendo com que os milênios da história do mundo correspondessem aos dias da criação ou às idades da vida humana. Finalmente, Ferrari na Itália e Lorenz na Alemanha (este último ignorando seu predecessor italiano) conceberam uma teoria de períodos históricos de acordo com gerações, calculadas em períodos de trinta e um anos e uma fração, ou de trinta e três anos e uma fração, e agrupadas como tétrades ou tríades, em períodos de cento e vinte e cinco anos ou um século. Mas, sem entrar em esquemas numéricos e cronográficos, todas as doutrinas que representam a história das nações como procedendo de acordo com os estágios de desenvolvimento do indivíduo, de seu desenvolvimento psicológico, das categorias do espírito ou de qualquer outra coisa, são devidas ao mesmo erro, que é o de tornar a periodização externa e natural. Todas são mitológicas, se tomadas em sentido naturalístico, exceto quando essas designações são empregadas empiricamente, isto é, quando a cronologia é usada nas crônicas e a erudição de maneira legítima. Devemos também repetir um aviso sobre o cuidado a ser empregado ao reconhecer problemas importantes, que às vezes aparecem através dessas investigações errôneas, e sobre as verdades que foram vistas ou percebidas por esses meios. Isso nos isenta (como mencionamos acima em relação aos critérios de escolha) de examinar essas doutrinas em particularidade de suas várias determinações, porque nesse aspecto, se sua suposição for obviamente fantasiosa, seu valor é consequentemente nulo. Nulo, assim como o valor de todas as construções estéticas é nulo, as quais pretendem passar das abstrações, por meio das quais reduzem o organismo da obra de arte a fragmentos para fins práticos, para a explicação da natureza da arte e para o julgamento e história das criações da imaginação humana.

VIII. A distinção (as histórias especiais) e a divisão

A concepção de história que alcançamos – ou seja, aquela que não tem seus documentos fora de si mesma, mas em si mesma, que não tem sua explicação final e causal fora de si mesma, mas dentro de si mesma, que não tem filosofia fora de si mesma, mas coincide com a filosofia, que não tem a razão de sua forma e ritmo definitivos fora de si mesma, mas dentro

de si mesma – identifica a história com o próprio ato do pensamento, que é sempre filosofia e história unidas. E com isso ela se desvencilha dos apoios e das muletas aplicados a ela como se fosse um inválido necessitado de ajuda externa. Pois eles realmente produziram uma enfermidade por meio de sua insistência em primeiro imaginar e depois tratar de uma enfermidade inexistente.

Sem dúvida, a autonomia assim alcançada é uma grande vantagem; mas à primeira vista ela não está isenta de uma grave objeção. Quando todas as distinções enganosas antes acreditadas foram canceladas, parece que não resta para a história como ato do pensamento senão a consciência imediata do individual-universal, na qual todas as distinções são submersas e perdidas. E isso é misticismo, que é admiravelmente adaptado para sentir-se em unidade com Deus, mas não é adaptado para pensar o mundo nem para agir no mundo.

Também não parece útil acrescentar que a unidade com Deus não exclui a consciência da diversidade, da mudança, do devir. Pois pode-se objetar que a consciência da diversidade deriva ou do elemento individual e intuitivo, e nesse caso é incompreensível como tal elemento pode subsistir em sua forma própria de intuição, no pensamento, que sempre universaliza; ou se se diz que é o resultado do próprio ato do pensamento, então a distinção, acreditava-se ter sido abolida, reaparece em uma forma fortalecida, e a suposta simplicidade indistinta do pensamento permanece abalada. Um misticismo que insistisse na particularidade e na diversidade, um misticismo histórico, de fato, seria uma contradição em termos, pois o misticismo é anti-histórico e não-histórico por sua própria natureza.

Mas essas objeções mantêm sua validade precisamente quando o ato do pensamento é concebido de maneira mística – ou seja, não como um ato do pensamento, mas como algo negativo, o simples resultado da negação devido à distinção empírica, o que certamente deixa o pensamento livre de ilusões, mas ainda não verdadeiramente pleno de si mesmo. Em resumo, o misticismo, que é uma reação violenta ao naturalismo e à transcendência, ainda retém vestígios do que negou, porque é incapaz de substituí-los por qualquer outra coisa, e assim mantém sua presença, por mais negativa que seja. Mas a negação realmente eficaz do empirismo e da transcendência, sua negação positiva, é alcançada não por meio do misticismo, mas do idealismo; não na consciência imediata, mas na consciência mediada; não

na unidade indistinta, mas na unidade que é distinção, e como tal verdadeiramente pensada.

O ato do pensamento é a consciência do espírito que é consciência; e, portanto, esse ato é autoconsciência. E a autoconsciência implica distinção na unidade, distinção entre sujeito e objeto, teoria e prática, pensamento e vontade, universal e particular, imaginação e intelecto, utilidade e moralidade, ou como quer que sejam formuladas essas distinções na unidade, e quaisquer que sejam as formas históricas e denominações que o sistema eterno de distinções, *perennis philosophia*, possa assumir. Pensar é julgar, e julgar é distinguir enquanto unifica, em que a distinção não é menos real do que a unificação, e a unificação não é menos real do que a distinção – ou seja, elas são reais, não como duas realidades diversas, mas como uma realidade, que é a unidade dialética (seja chamada de unidade ou distinção).

A primeira consequência a ser extraída dessa concepção do espírito e do pensamento é que, quando as distinções empíricas são superadas, a história não se torna indistinta; quando as luzes-fantasmas são apagadas, a escuridão não se segue, porque a luz da distinção está presente na própria história. A história é pensada ao julgá-la, com aquele julgamento que não é, como mostramos, a avaliação dos sentimentos, mas o conhecimento intrínseco dos fatos. E aqui a sua unidade com a filosofia é ainda mais evidente, porque quanto melhor a filosofia penetra e refina as suas distinções, melhor ela penetra o particular; e quanto mais abraça o particular, mais possui suas próprias concepções adequadas. Filosofia e historiografia avançam juntas, indissoluvelmente unidas.

Outra consequência a ser deduzida do exposto, e que talvez pareça estar mais claramente relacionada à prática da historiografia, é a refutação da falsa ideia de uma história geral, superior às histórias especiais. Isso tem sido chamado de história das histórias e é suposto ser a verdadeira e própria história, tendo por baixo dela histórias políticas, econômicas e institucionais, história moral ou história dos sentimentos e ideais éticos, história da poesia e da arte, história do pensamento e da filosofia. Mas se isso fosse verdade, surgiria um dualismo, com o resultado usual de todo dualismo, em que cada um dos dois termos, tendo sido mal distinguidos, se revela vazio. Nesse caso, ou a história geral se mostra vazia, não tendo nada a fazer quando as histórias especiais concluíram seu trabalho, ou as

histórias particulares fazem isso, quando nem sequer conseguem pegar as migalhas do banquete, todas as quais foram devoradas vorazmente pela outra. Às vezes, recorre-se a um expediente fraco, e à história geral é atribuído o tratamento de um dos assuntos das histórias especiais, sendo estas então agrupadas separadamente. Da melhor forma que se pode dizer sobre essa arrumação é que ela é puramente verbal e não designa uma distinção e oposição lógica, e o pior que pode acontecer é que um valor real seja atribuído a ela, porque nesse caso estabelece-se uma hierarquia fantasiosa, que torna impossível compreender o desenvolvimento genuíno dos fatos. E praticamente não há história especial que não tenha sido promovida a história geral, ora como história política ou social, à qual as da literatura, arte, filosofia, religião e os aspectos menores da vida deveriam fornecer um apêndice; ora como história das ideias ou progresso da mente, onde a história social e todas as outras são colocadas em segundo plano; ora como história econômica, onde todas as outras são vistas como histórias ou crônicas de “superestruturas” derivadas do desenvolvimento econômico de maneira ilusória, enquanto se considera que aquela se desenvolveu de alguma forma misteriosa por meio de poderes desconhecidos, sem pensamento e vontade, ou produzindo pensamento e vontade, em fantasias e vontades, como tantas bolhas na superfície de seu curso. Devemos ser firmes em afirmar, contra a teoria da história geral, que não existe nada real além de histórias especiais, porque o pensamento pensa fatos na medida em que distingue um aspecto especial deles, e apenas e sempre constrói histórias de ideias, de imaginações, de ações políticas, de apostolados e coisas do tipo.

Mas é igualmente justo e vantajoso sustentar a tese oposta: que nada existe além da história geral. Dessa forma, a falsa noção da especialidade das histórias é refutada, entendida como uma justaposição de especialidades. Essa falácia é corretamente observada pelos críticos em todas as histórias que expõem as várias ordens de fatos um após o outro, como tantos estratos e (para usar a palavra dos críticos) compartimentos ou pequenas caixas, contendo história política, história industrial e comercial, história dos costumes, história religiosa, história da literatura e da arte, e assim por diante, sob tantos títulos separados. Essas divisões são meramente literárias, podem ter alguma utilidade como tais, mas no caso em questão elas não cumprem apenas uma função literária, mas tentam a compreensão histórica e, assim, evidenciam sua deficiência ao apresentar essas histórias como sem

relação entre si, não dialéticas, mas agregadas. É bastante claro que a história ainda precisa ser escrita após a escrita dessas histórias de maneira desconexa. A distinção abstrata e a unidade abstrata são igualmente equívocos da distinção concreta e da unidade concreta, que é relação.

E quando a relação não é quebrada e a história é pensada no concreto, percebe-se que pensar um aspecto é pensar todos os outros ao mesmo tempo. Assim, é impossível entender completamente a doutrina, digamos, de um filósofo, sem recorrer, até certo ponto, à personalidade do próprio homem, e, ao distinguir o filósofo do homem, ao mesmo tempo qualificar não apenas o filósofo, mas também o homem, e unir essas duas características distintas como uma relação de vida e filosofia. O mesmo pode ser dito da distinção entre o filósofo como filósofo e como orador ou artista, como sujeito às suas paixões privadas ou como ascendendo à execução de seu dever, e assim por diante. Isso significa que não podemos pensar a história da filosofia a não ser como ao mesmo tempo história social, política, literária, religiosa e ética, e assim por diante. Isso é a fonte da ilusão de que uma dessas histórias em particular é o todo delas, ou que aquela a partir da qual se começa e que corresponde às predileções e à competência do escritor é a base de todas as outras. Isso também explica por que às vezes se diz que a “história da filosofia” é também a “filosofia da história”, ou que a “história social” é a verdadeira “história da filosofia”, e assim por diante. Uma história da filosofia completamente pensada é verdadeiramente o todo da história (e da mesma maneira uma história da literatura ou de qualquer outra forma do espírito), não porque anula as outras em si, mas porque todas as outras estão presentes nela. Daí a exigência de que os historiadores adquiram mentes universais e uma doutrina que também seja de certa forma universal, e o ódio dos historiadores especialistas, filósofos puros, homens de letras puros, políticos puros ou economistas puros, que, devido precisamente à sua unilateralidade, não conseguem entender nem mesmo a especialidade que eles afirmam conhecer em sua pureza, mas possuem apenas em forma de esqueleto, ou seja, em sua abstração.

E aqui uma distinção se torna clara para nós, com a qual é impossível dispensar ao pensar a história: a distinção entre forma e matéria, graças à qual, por exemplo, entendemos a arte ao referi-la à matéria (emoções, sentimentos, paixões etc.) à qual o artista deu forma; ou a filosofia ao referi-

la aos fatos que deram origem aos problemas que o pensador formulou e resolveu, ou a ação do político ao referi-la às aspirações e ideias com as quais ele se deparou e que forneceram o material que ele moldou com genialidade, como um artista da vida prática – isto é, entendemos essas coisas sempre diferenciando uma história externa de uma história interna, ou uma história externa que se torna uma história interna. Essa distinção de matéria e forma, de externo e interno, daria origem novamente ao pior tipo de dualismo, nos levaria a pensar na imaginação pragmática do homem que luta contra sua inimiga natureza, se não assumisse um significado completamente interno e dialético em sua verdadeira concepção. Porque a partir do que foi dito é fácil ver que o externo e o interno não são duas realidades ou duas formas de realidade, mas que o externo e o interno, a matéria e a forma, ambos aparecem por sua vez como forma em relação um ao outro, e essa materialização de cada um para idealizar-se no outro é o movimento perpétuo do espírito como relação e círculo: um círculo que é progresso justamente porque nenhuma dessas formas tem o privilégio de funcionar exclusivamente como forma, e nenhuma tem a infelicidade de funcionar exclusivamente como matéria. Qual é a matéria da história artística e filosófica? O que é chamado de história social e moral? E qual é a matéria desta história? História artística e filosófica. A partir dessa elucidação da relação entre matéria e forma, é refutado o falso modo de história que coloca os fatos de um lado e as ideias do outro, como dois elementos rivais, e por isso nunca consegue pagar sua dívida e mostrar como as ideias são geradas a partir dos fatos e os fatos a partir das ideias, porque essa geração deve ser concebida em sua verdade como um tornar-se perpétuo vão de um dos elementos na unidade do outro.

Se a história se baseia na distinção (unidade) e coincide com a filosofia, é perfeitamente compreensível a alta importância que a pesquisa sobre a autonomia de uma ou outra história especial atinge no desenvolvimento historiográfico, mas isso é meramente o reflexo da pesquisa filosófica, e muitas vezes é problemático e carente de precisão. Todos sabem o poderoso estímulo que a nova concepção de imaginação e arte deu à concepção de história, e portanto também de mitologia e religião, que estavam sendo desenvolvidas com lentidão e dificuldade durante o século XVIII para triunfar no início do século XIX. Isso é atribuído à criação da história da poesia e do mito nas obras de Vico em primeiro lugar e depois de Herder e outros, e da história das artes figurativas nas obras de Winckelmann e

outros. E à concepção mais clara de filosofia, direito, costumes e linguagem se deve sua renovação nos respectivos campos historiográficos, pelas mãos de Hegel, Savigny, Humboldt e outros criadores e aperfeiçoadores da história, celebrados por essa razão. Isso também explica por que houve tanta disputa sobre se a história deveria ser descrita como história do estado ou como história da cultura, e sobre se a história da cultura representa um aspecto original além da do estado ou maior do que ele, sobre se o progresso narrado na história é apenas intelectual ou também prático e moral, e assim por diante. Essas discussões devem ser referidas à investigação filosófica fundamental sobre as formas do espírito, sua distinção e relação, e ao modo preciso de relação de cada um com o outro.

Mas embora a história diferencie e unifique, ela nunca divide – isto é, separa; e as divisões da história que foram feitas e são feitas não se originam de outra forma senão como resultado do mesmo processo prático e abstrato que vimos desfazer a atualidade da história viva para coletar e organizar os materiais inertes no esquema temporal, tornados extrínsecos. As histórias já produzidas e, como tal, passadas, recebem dessa maneira títulos (todo pensamento está “sem título” em sua atualidade – isto é, tem apenas a si mesmo como título), e cada uma é separada das outras, e todas elas, assim separadas, são classificadas sob concepções empíricas mais ou menos gerais, por meio de classificações que mais ou menos se cruzam. Podemos admirar listas copiosas desse tipo nos livros dos metodologistas, todos eles procedendo, como é inevitável, de acordo com um ou outro desses critérios gerais: o critério da qualidade dos objetos (histórias das religiões, costumes, ideias, instituições etc.) e o critério de arranjo temporal-espacial (europeu, asiático, americano, antigo, medieval, da era moderna, da Grécia antiga, de Roma antiga, da Grécia moderna, de Roma na Idade Média etc.); em conformidade com o procedimento abstrato que, ao dividir o conceito, é levado a posicionar, de um lado, formas abstratas do espírito (objetos) e, de outro, intuições abstratas (espaço e tempo). Não direi que esses títulos e divisões são inúteis, nem mesmo essas tabelas, mas me limitarei à observação de que a história da filosofia, da arte ou de qualquer outra história idealmente distinta, quando entendida como um livro ou discurso definido, se torna empírica pela razão já mencionada, de que a verdadeira distinção é ideal, e um discurso ou livro, em sua concretude, contém não apenas distinção, mas também unidade e totalidade, e considerar qualquer um deles como incorporando apenas um lado do real é

arbitrário. E observarei também que, assim como existem histórias da filosofia e da arte no sentido empírico, nada nos impede de falar no mesmo sentido de uma história geral, separada das histórias especiais, inclusive de uma história do progresso e da decadência, do bem e do mal, da verdade e do erro.

A confusão entre divisão e distinção – isto é, entre a consideração empírica que divide a história em histórias especiais e a consideração filosófica que sempre unifica e distingue enquanto unifica – é a causa de erros análogos aos que vimos resultar desse processo. A isso se devem acima de tudo as muitas análises sobre o “problema” e sobre os “limites” desta ou daquela história ou grupo de histórias especiais empiricamente constituídas. O problema não existe, e os limites são impossíveis de serem atribuídos porque são convencionais, como finalmente se reconhece com muito esforço, e como poderia ser reconhecido com muito menos esforço caso partisse, não da periferia, mas do centro – isto é, da análise gnoseológica. Um erro mais grave é a criação de uma infinidade de *entia imaginationis*, tomados por entidades metafísicas e formas do espírito, e a pretensão que daí surge de desenvolver a história das abstrações como se fossem tantas formas do espírito com vidas independentes, quando na verdade o espírito é um só. Daí os inúmeros problemas ociosos com soluções fantasiosas encontrados em livros históricos, que aqui é desnecessário registrar. Todos agora são capazes de tirar essas consequências óbvias por si mesmos e fazer reflexões apropriadas sobre elas. Além disso, é óbvio que os *entia imaginationis*, da mesma forma que a “escolha” dos fatos e a esquematização cronológica ou suas datas, entram como elemento subsidiário em qualquer exposição concreta do pensamento histórico, porque a distinção entre pensar e abstrair é uma distinção ideal, que opera apenas na unidade do espírito.

IX. A “história da natureza” e a história

Devemos interromper o processo de classificação mencionado há pouco e a ilusão do naturalismo a ele associada, por meio da qual entidades imaginárias criadas por abstração são transformadas em fatos históricos e esquemas classificatórios em história, se quisermos entender a diferença entre a história que é história e aquela devida ao que são chamadas de ciências naturais. Isso também é chamado de história – “história da natureza” – mas apenas em nome. Alguns poucos anos atrás, foi feito um

protesto veemente^[14] contra a confusão dessas duas formas de trabalho mental, uma das quais nos oferece uma história genuína, como poderia ser, por exemplo, a da Guerra do Peloponeso ou das guerras de Aníbal ou da civilização egípcia antiga, e a outra uma história falsa, como a conhecida como a história dos organismos animais, da estrutura da Terra ou da geologia, da formação do sistema solar ou cosmogonia. Foi observado com razão que, em muitos tratados, uma tem sido erroneamente conectada com a outra – isto é, a história da civilização com a história da natureza, como se a primeira seguisse a última historicamente. Foi apontado o abismo sem fundo entre as duas. Isso tem sido observado, no entanto, de maneira confusa por todos, e melhor pelos historiadores de temperamento puramente histórico, que têm uma repugnância instintiva pela história natural e se mantêm cuidadosamente afastados dela. Foi lembrado com razão que a história dos historiadores sempre tem como objeto o individualmente determinado e procede por reconstrução interna, enquanto a dos naturalistas depende de tipos e abstrações e procede por analogias. Por fim, essa chamada história ou quase-história foi definida de forma muito precisa como um arranjo aparentemente cronológico de coisas espacialmente distintas, e foi proposto descrevê-la com um nome novo e adequado, o de Meta-história.

Na verdade, construções desse tipo não passam de esquemas classificatórios, dos mais simples aos mais complexos. Seus termos são obtidos por meio de análises abstratas e generalização, e sua série aparece na imaginação como uma história do desenvolvimento sucessivo do mais complexo a partir do mais simples. Seu direito de existir como esquemas classificatórios é incontestável, e sua utilidade também é incontestável, pois se valem da imaginação para auxiliar a aprendizagem e auxiliar a memória.

Isso só se torna contestável quando eles se alienam de si mesmos, perdem sua natureza real, reivindicam funções ilegítimas e levam sua historicidade imaginária muito a sério. Encontramos isso na metafísica do naturalismo, especialmente no evolucionismo, que tem sido sua forma mais recente. Isso se deve, não tanto aos homens da ciência (que geralmente são cautelosos e possuem uma consciência mais ou menos clara dos limites desses esquemas e séries), mas sim aos cientistas amadores e filósofos amadores, aos quais devemos os muitos livros que se propõem a narrar a origem do mundo e que, auxiliados pela acrisia de seus autores, prosseguem sem encontrar

qualquer obstáculo, desde a célula, na verdade desde a nebulosa, até a Revolução Francesa e até mesmo aos movimentos socialistas do século XIX. “Histórias universais” e, portanto, romances cosmológicos (como já observamos em relação às histórias universais) são compostos não de pensamento puro, que é crítica, mas de pensamento misturado com imaginação, que encontra sua saída nos mitos. É inútil provar em detalhes que os evolucionistas de hoje são criadores de mitos e que se cansam com tentativas de escrever os primeiros capítulos do Gênesis em estilo moderno (sua descrição é mais elaborada, mas eles confundem essa descrição com história de maneira não inferior à dos sacerdotes babilônicos ou israelitas), porque isso se torna evidente assim que tais obras são colocadas em sua posição adequada. Sua origem lógica deixará imediatamente claro seu verdadeiro caráter.

Mas deixando de lado essas monstruosidades científicas, já condenadas pela atitude constante de contenção e cepticismo em relação a elas por parte de todas as mentes cientificamente treinadas – condenadas também pelo fato de terem tido que procurar e terem encontrado sua fortuna nas mãos da multidão ou do “grande público” e terem caído para o nível da propaganda popular – devemos aqui determinar mais precisamente como esses esquemas classificatórios de aparência historiográfica são formados e como eles operam. Com esse objetivo, é bom observar que os esquemas classificatórios e as aparentes histórias não parecem estar confinados ao campo do que são chamadas de ciências naturais ou mundo sub-humano, mas aparecem também no campo das ciências morais ou ciências do mundo humano. E para citar exemplos simples e perspicazes, muitas vezes acontece que, na análise abstrata da linguagem e na postulação dos tipos das partes do discurso – substantivo, verbo, adjetivo, pronome, e assim por diante – ou na análise da palavra em sílabas e sons, ou do estilo em palavras próprias ou metafóricas e em várias classes de metáforas, construímos classes que vão do mais simples ao mais complexo. Isso dá origem à ilusão da história da linguagem, exposta como a aquisição sucessiva das várias partes do discurso ou como a passagem do som único à sílaba (línguas monossilábicas), da sílaba ao conjunto de sílabas (línguas polissilábicas), de palavras a proposições, metros, rimas, e assim por diante. Essas são histórias imaginárias que nunca foram desenvolvidas em nenhum outro lugar senão nos estudos dos cientistas. Da mesma forma, estilos literários que foram diferenciados abstratamente e arranjados em séries de crescente

complexidade (por exemplo, lírico, épico, drama) deram origem e continuam a dar origem ao pensamento de um arranjo esquemático da poesia, que, por exemplo, deveria aparecer durante um primeiro período como lírica, um segundo como épica, um terceiro como drama.

O mesmo aconteceu em relação às classificações de formas políticas, econômicas e filosóficas abstratas, e assim por diante, todas seguidas por suas sombras na forma de histórias imaginativas. A repugnância que os historiadores sentem em vincular suas narrativas a prólogos naturalísticos-mitológicos – isto é, em unir em matrimônio um ser vivo e um cadáver – também é comprovada por sua relutância em admitir fragmentos de história abstrata na história concreta, pois eles revelam imediatamente sua heterogeneidade em relação uns aos outros apenas pela sua mera aparência. De Sanctis tem sido frequentemente repreendido por não ter começado sua História da Literatura Italiana com um relato das origens da língua italiana e de suas relações com o latim, e até mesmo com a família linguística das línguas indo-europeias e com as raças que habitam as várias partes da Itália. Até se tentou corrigir o projeto daquela obra clássica, fornecendo, sem sentido histórico, introduções e adições que não são necessárias. Mas De Sanctis, que se esforçou para selecionar o melhor ponto de partida para a narrativa da história da literatura italiana e decidiu finalmente começar com um breve esboço do estado da cultura na corte Suábia e na escola poética siciliana, não hesitou um momento em rejeitar todas as abstrações de línguas e raças que, para seu verdadeiro sentido histórico, não pareciam ser conciliáveis com a *tenzone* de Ciullo, com os ritmos do frade Jacopone ou com as baladas de Guido Cavalcanti, que são coisas bastante concretas.

Devemos também lembrar que planos de classificação e arranjos pseudo-históricos de suas analogias são criados não apenas com base em corpos de histórias que estão vivas e realmente reproduzíveis e repensáveis, mas também com base naquelas que estão mortas – isto é, em notícias, documentos e monumentos. Essa observação completa a identificação de histórias imaginárias decorrentes das ciências naturais com aquelas que têm sua fonte nas ciências morais. A base de ambas é, portanto, muitas vezes não a inteligência histórica, mas, ao contrário, a falta dela, e seu objetivo não apenas auxiliar a história viva e mantê-la viva, mas também o objetivo mediato de ajudar no manuseio rápido dos restos e das cinzas do mundo desaparecido, os resíduos inertes da história.

A eficácia dessa ampliação do conceito de história abstrata, que é analógica ou naturalizante em relação ao campo conhecido como “espiritual” (e assim separado daquele conhecido empiricamente como “natural”), não pode ser contestada por alguém que conhece e se lembra das grandes consequências que a filosofia retira da resolução do conceito realista de “natureza” na concepção idealista de “construção”, que o espírito humano faz da realidade, considerando-a como natureza. Kant trabalhou incansavelmente e com sutileza na solução desse problema; ele deu a ele a direção que tem seguido até os nossos dias. E a consequência que tiramos disso, em relação ao problema que nos ocupa agora, é que um erro foi cometido quando, movidos pelo desejo legítimo de diferenciar história abstrata de história concreta, história natural de história pensante, história genuína de história fictícia, chegamos a uma espécie de agnosticismo como resultado final, limitando a história ao campo da humanidade, que se dizia ser cognoscível, e declarando todo o resto como objeto de meta-história e como o limite do conhecimento humano. Essa conclusão levaria novamente a uma espécie de dualismo, embora em uma esfera elevada. Mas se a meta-história também aparece, como vimos, no campo humano, está claro que a distinção tal como formulada precisa ser corrigida; e o agnosticismo fundamentado nela vacila e cai. Não há um objeto duplo diante do pensamento, homem e natureza, um capaz de ser tratado de uma maneira, o outro de outra maneira, o primeiro cognoscível e o segundo incognoscível e capaz apenas de ser construído de forma abstrata; mas o pensamento sempre pensa a história, a história da realidade que é uma, e além do pensamento não há nada, pois o objeto natural se torna um mito quando é afirmado como objeto, e se revela em sua verdadeira realidade como nada mais do que o próprio espírito humano, que esquematizou a história que foi vivida e pensada, ou os materiais da história que já foi vivida e pensada. O dito de que a natureza não tem história deve ser entendido no sentido de que a natureza como ser racional capaz de pensamento não tem história, porque ela não é – ou, digamos, não é nada que seja real. O dito oposto, de que a natureza também é formativa e possui vida histórica, deve ser entendido no outro sentido de que a realidade, a única realidade (abrangendo o homem e a natureza em si mesma, que são apenas separados empiricamente e abstratamente), é todo desenvolvimento e vida.

Que diferença substancial pode ser descoberta, por um lado, entre estratificações geológicas e os restos de vegetais e animais, dos quais é

possível construir uma disposição prospectiva e até mesmo serial, mas que nunca é possível repensar na dialética viva de sua gênese, e, por outro lado, os vestígios do que é chamado história humana, e não apenas aquela chamada pré-histórica, mas até mesmo os documentos históricos de nossa história de ontem, que esquecemos e já não compreendemos, e que certamente podemos classificar e arranjar em uma série, e construir castelos no ar sobre eles ou permitir que nossas fantasias divaguem entre eles, mas que já não é possível realmente pensar novamente? Ambos os casos, que foram arbitrariamente diferenciados, são reduzíveis a um único caso. Mesmo naquilo que é chamado de “história humana”, existe uma “história natural”, e aquilo que é chamado de “história natural” também foi um dia “história humana” – ou seja, espiritual, embora para nós, que a deixamos tão para trás, ela pareça quase estrangeira, tão mumificada e mecanizada se tornou, se a consideramos apenas resumidamente e de fora. Você deseja entender a verdadeira história de um homem neolítico liguriano ou siciliano? Em primeiro lugar, tente se colocar mentalmente como um homem neolítico liguriano ou siciliano; e se isso não for possível, ou se você não quiser fazer isso, contente-se em descrever, classificar e arranjar em uma série os crânios, os utensílios e as inscrições pertencentes a esses povos neolíticos. Você deseja entender a história de uma folha de grama? Primeiro e acima de tudo, tente se colocar como uma folha de grama; e se você não conseguir, contente-se em analisar as partes e até mesmo em dispô-las em uma espécie de história imaginativa. Isso nos leva à ideia com a qual comecei ao fazer essas observações sobre a historiografia, de que a história é história contemporânea e a crônica é história passada. Aproveitamos essa ideia e, ao mesmo tempo, confirmamos essa verdade ao resolver, com sua ajuda, a antítese entre uma história que é “história” e uma “história da natureza”, que, embora seja história, supostamente obedeceu a leis estranhamente diferentes das únicas leis da história. Ela resolve essa antítese ao colocar a segunda no nível inferior de uma pseudo-história.

Apêndice I. Evidência comprovada

Se a verdadeira história é aquela da qual uma verificação interior é possível, e portanto é história idealmente contemporânea e presente, e se a história por testemunhas falta de verdade e não é nem mesmo falsa, mas apenas nem falsa nem verdadeira (não que seja, mas a isso que se refere), surge uma questão legítima sobre a origem e a função dessas inúmeras proposições retomadas de evidências criticamente analisadas e “consideradas verdadeiras”, embora não verificadas, e talvez jamais verificadas, mas que mesmo assim são empregadas mesmo nos tratamentos históricos mais sérios. Quando estamos escrevendo a história da doutrina conhecida como *coincidentia oppositorum*, ou do poema chamado *I sepolcri*, o latim do Cardeal di Cusa e os versos de Foscolo obviamente nos pertencem, tanto no que diz respeito aos pensamentos quanto às palavras reais, pronunciadas por nós mesmos para nós mesmos, e a certeza desses fatos históricos é ao mesmo tempo verdade lógica. Mas que o *De docta ignorantia* foi escrito entre o final de 1439 e o início de 1440, e o poema de Foscolo sobre o retorno do poeta à Itália após seu longo serviço militar na França, é uma evidência baseada em provas, sobre as quais só podemos dizer que elas devem ser consideradas válidas, porque foram de algum modo comprovadas, mas não podemos afirmar que sejam verdadeiras. Nenhuma quantidade de trabalho mental agudo sobre elas pode impedir que outro documento ou uma melhor leitura de um documento antigo as destrua. No entanto, ninguém tratará das obras do Cusano ou de Foscolo sem se valer dos detalhes biográficos preservados sobre seus autores.

Um metodólogo estimado de nosso tempo foi tentado a fundamentar a fé depositada nessa ordem de evidência em uma espécie de telepatia do passado, um renascimento quase espiritualista. Mas não há nada tão misterioso na gênese desse tipo de crença a ponto de necessitar de uma explicação arriscada e fantasiosa, na qual nem mesmo o Judeu de Horácio acreditaria. Pelo contrário, trata-se de algo que podemos observar em processo de formação em nossa vida privada cotidiana. Por exemplo, anotamos em nosso diário certos de nossos atos ou fazemos o balanço de nossa conta. Após certo intervalo, esses fatos desvanecem da memória e a única maneira de afirmar para nós mesmos que eles aconteceram e devem ser considerados verdadeiros é a evidência de nossas anotações: o documento testemunha; confie no livro. Comportamo-nos de maneira

semelhante em relação às declarações de outras pessoas com base em seus diários ou livros contábeis. Presumimos que, se a coisa foi escrita, corresponde à verdade. Sem dúvida, essa suposição, como toda suposição, pode revelar-se falsa na realidade, devido à anotação ter sido feita em um momento de distração ou alucinação, ou tarde demais, quando a memória do fato já estava imprecisa e carente de certeza, ou porque foi feita de forma arbitrária ou com o objetivo de enganar os outros. Mas, justamente por esse motivo, a evidência escrita geralmente não é aceita de olhos fechados; sua verossimilhança é examinada e a confrontamos com outras evidências escritas, investigamos a probidade e a precisão do escritor ou testemunha. É justamente por esse motivo que o código penal ameaça com penas e punições aqueles que alteram ou falsificam documentos. E embora essas e outras precauções sutis e rigorosas não evitem, em certos casos, fraudes, enganos e erros (da mesma forma que os tribunais estabelecidos com o propósito de condenar os culpados frequentemente deixam os culpados impunes e às vezes condenam os inocentes), o uso de documentos e evidências, em geral, está de acordo com a verdade; é considerado útil e digno de apoio e encorajamento, porque os danos que pode causar são muito inferiores aos que impede.

Agora, o que os homens fazem em relação aos seus assuntos privados na vida cotidiana pode ser dito que é feito em grande escala pela raça humana quando ela se livra do fardo de inúmeros fatos e os fixa externamente, onde podem ser recuperados em uma forma enfraquecida como evidência documental não verificável, mas ainda assim são tais que, como um todo, estamos justificados em considerá-los e tratá-los como verdadeiros. A fé histórica, então, não é resultado de telepatia ou espiritualismo, mas de uma sábia disposição econômica, que o espírito continua a realizar. Dessa forma, entendemos o trabalho histórico direcionado para a prevenção de alterações e deformações, e sua aceitação de certos testemunhos como “o que deve ser considerado verdadeiro no estado atual da ciência”, e sua graduação do restante como incerto, provável e muito provável, a ser aceito às vezes na expectativa de pesquisas posteriores. Por fim, isso explica a aversão ao “hipercriticismo” quando, não satisfeito com um refinamento constante da crítica, o hipercriticismo contesta o valor do testemunho mais ingênuo e autorizado. A razão é que ele quebra as regras do jogo que está sendo jogado *sub regula* e serve, no máximo, para lembrar aqueles propensos a esquecê-lo de que a história pela evidência é, em última instância, uma

história completamente externa, nunca fundamental, verdadeira história, que é contemporânea e presente.

Essa gênese ou natureza da evidência “atestada” já contém a resposta para a outra questão sobre sua função. É claro que essa função não pode ser positivar a verdadeira história ou substituí-la, mas fornecer a ela aqueles detalhes secundários que não valeria a pena o esforço de manter vivos e completos na mente, pois esse esforço resultaria em danificar o que é mais importante para nós. Por outro lado, a evidência atestada que se provou verdadeira é um estímulo para examinarmos mais de perto, um enriquecimento do que encontramos por meio da análise e meditação, e uma confirmação ou prova de nossos pensamentos, que não devem ser negligenciados, especialmente quando a evidência verdadeira e atestada concorda entre si. Recusar a assistência e as facilidades oferecidas pela evidência atestada, por medo de que parte dela possa se mostrar falsa, ou porque todas possuem um caráter externo e um tanto geral e vago, seria recusar a autoridade da raça humana e, assim, cometer o pecado de Descartes e Malebranche. Esse grande recusa não diz respeito nem ajuda a compreensão da história. Tudo o que importa e ajuda é que a autoridade – incluindo a autoridade da raça humana – nunca seja permitida a ocupar o lugar do pensamento da humanidade, ao qual pertence o primeiro lugar.

Apêndice II. Analogia e anomalia das histórias especiais

No decorrer das explicações teóricas anteriores, negamos tanto a ideia de uma história universal (no tempo e no espaço) quanto a de uma história geral (do espírito em sua generalidade ou unidade indiscriminada), e insistimos, em vez disso, na visão oposta com suas duas cláusulas: que a história é sempre particular e sempre especial, e que essas duas determinações constituem precisamente a universalidade concreta e efetiva e a unidade concreta e efetiva. O que foi declarado impossível, então, não representa de forma alguma uma perda, pois, por um lado, é a universalidade fictícia ou a universalidade da fantasia, e, por outro lado, a universalidade abstrata, ou, se preferirmos, a universalidade confusa. As chamadas histórias universais mostraram-se, portanto, histórias particulares, que assumiram esse título com fins de notoriedade literária ou como coleções, visões e compilações em crônicas de histórias particulares ou, por

fim, como romances. Da mesma forma, histórias gerais e inclusivas o são apenas nominalmente, ou colocam diferentes histórias lado a lado, ou são brinquedos metafísicos e metafóricos.

Como resultado dessa dupla, mas convergente negação, também é aconselhável refutar uma crença comum e profundamente enraizada (que nós mesmos, em certo momento, compartilhamos em certa medida)^[15], de que devemos chegar ao restabelecimento da universalidade da fantasia, ou seja, que existem algumas das histórias especiais, constituídas de acordo com as várias formas do espírito (geral e individual apenas na medida em que toda forma do espírito é o espírito todo naquela forma), que exigem tratamento universal, enquanto outras exigem apenas tratamento como monografias. O exemplo típico geralmente citado é a diferença entre a história da filosofia e a história da poesia ou da arte. Supõe-se que o objeto da primeira seja o grande problema filosófico que interessa a todos os homens, enquanto o objeto da segunda são os problemas sentimentais ou imaginativos de momentos particulares, ou no máximo de artistas específicos. Assim, supõe-se que a primeira seja contínua, enquanto a segunda é descontínua; a primeira é capaz de uma visão universal completa, enquanto a segunda é capaz apenas de uma sequência de visões particulares. No entanto, uma concepção mais “realista” da filosofia priva-a desse privilégio em comparação com a história da arte e da poesia, ou qualquer outra história especial; pois, apesar das aparências, não é verdade que os homens tenham se concentrado em um único problema filosófico, cujas soluções sucessivas, cada vez menos inadequadas, compõem uma única linha de progresso, a história universal do espírito humano, fornecendo suporte e unificação a todas as outras histórias. A verdade é o oposto: os problemas filosóficos que os homens trataram e tratarão são infinitos, e cada um deles é sempre particular e individualmente determinado. A ilusão quanto à singularidade do problema se deve a um equívoco lógico, aumentado pelas contingências históricas, de modo que um problema que, por motivos religiosos, parecia supremo foi considerado único ou fundamental, e agrupamentos e generalizações feitas por motivos práticos foram considerados identidade e unidade reais. Histórias “universais” da filosofia também, como as outras, quando examinadas com uma boa lupa, revelam-se ou histórias particulares do problema que envolve o filósofo-historiador, ou construções artificiais arbitrárias, ou tabelas e coleções de muitas sequências históricas diferentes, à maneira de um

manual ou enciclopédia de história filosófica. Certamente nada impede a composição de resumos de histórias filosóficas, contendo classificações de problemas específicos e representando os principais pensadores de todos os povos e de todas as épocas como ocupados com uma ou outra classe de problema. No entanto, isso é sempre um método de crônica e naturalista de tratar a história da filosofia, que só realmente vive quando um novo pensador conecta os problemas já estabelecidos no passado e seus antecedentes intrínsecos com o problema específico que ocupa sua atenção. Ele os coloca de lado provisoriamente, com uma conexão diferente, embora sem suprimi-los por esse motivo, pretendendo mais lembrá-los quando outro problema torna sua presença necessária. É por isso que, mesmo nesses resumos que parecem ser os mais completos e “objetivos” (ou seja, “materiais”), certa seleção aparece devido ao interesse teórico do escritor, que nunca deixa de ser um historiógrafo-filósofo. O procedimento é de fato exatamente o mesmo da história da arte e da poesia, onde o tratamento realmente histórico, vivo e completo, é o pensamento ou a crítica de personalidades poéticas individuais, e o resto é uma tabela de críticas, um resumo devido à contiguidade de tempo ou lugar, afinidade de assunto ou similaridade de temperamento, ou graus de excelência artística. Também não devemos dizer que todo problema filosófico está relacionado a todos os outros e é sempre um problema de toda a filosofia, diferentemente dos casos da poesia e da arte, pois também não há diversidade aqui, e toda a história e o universo inteiro estão imanentes em cada obra de arte individual.

Agora que também reduzimos as filosofias da história ao nível de histórias particulares, mal é necessário demonstrar que a demanda feita em vários setores por uma história “universal” ou “geral” da ciência é infundada. Pois tal história seria impossível de escrever, mesmo que pudéssemos identificar ou comparar a história da ciência com a da filosofia. Mas é duplamente impossível, tanto porque são abrangidas pelo nome de “ciência” formas tão diversas como as ciências de observação e as ciências matemáticas, quanto porque em cada uma dessas classes as várias disciplinas permanecem separadas, devido à variedade irreduzível de dados e postulados dos quais surgem. Se, como apontamos, todo problema filosófico particular se liga e se harmoniza com todos os outros problemas filosóficos, todo problema científico, ao contrário, tende a se fechar em si mesmo, e não há tendência mais destrutiva na ciência do que a de “explicar” todos os fatos por meio de

um “princípio único”, substituindo assim uma metafísica infrutífera pela ciência frutífera, permitindo que uma palavra vazia aja como uma varinha mágica e, ao “explicar tudo”, “explica” nada. A unidade admitida pela história das ciências não é aquela que conecta uma teoria com outra e uma ciência com outra em uma imaginária história geral da ciência, mas aquela que conecta cada ciência e cada teoria com o complexo intelectual e social do momento em que ela apareceu. No entanto, mesmo aqui devemos fazer o alerta de que, ao explicar sua verdadeira natureza, não pretendemos contestar o direito à existência de tabelas e enciclopédias da história da ciência, muito menos lançar descrédito sobre a direção atual dos estudos, por meio dos quais, em resposta ao chamado da história das ciências, a Pesquisa útil é estimulada em direções que têm sido negligenciadas há muito tempo. Também não pretendemos mover qualquer objeção às histórias da ciência na forma de tabelas e enciclopédias com o argumento de que é impossível para o mesmo estudioso ser igualmente competente em problemas de natureza completamente diferente, como são os das várias ciências; pois é inconcebível que um filósofo exista com capacidade igual para entender todos e cada um dos problemas filosóficos (de fato, a mente do melhor solucionador de certos problemas geralmente é mais fechada para outros); ou que um crítico e historiador de poesia e arte exista que saboreie e aprecie igualmente todas as formas de poesia e arte, por mais versátil que ele seja. Cada um tem sua esfera delimitada mais ou menos estreitamente, e cada um é universal apenas por meio de sua particularidade.

Finalmente, não repetiremos a mesma demonstração para a história política e a ética, onde a reivindicação de representar a totalidade da história em uma única linha de desenvolvimento teve menos ocasião de se manifestar. Geralmente, é mais prontamente admitido ali que cada história é particular, ou seja, determinada pelo problema ou problemas políticos e éticos com os quais a história está preocupada no tempo e no lugar, e que toda história, portanto, ocasionalmente repensa desde o início. A analogia, então, entre diferentes tipos de história especial deve ser considerada perfeita, e a anomalia entre elas excluída, pois todas obedecem ao princípio da particularidade, ou seja, particular universalidade (por mais que pareça o contrário). Mas se, como histórias, todas procedem de acordo com a natureza do que explicamos como historiografia, na medida em que são especiais, cada uma se conforma ao conceito de sua especialidade. É apenas

nesse sentido que cada uma é anômala em relação às outras, preservando, assim, sua própria natureza peculiar. Explicamos que o erro de tratar a história da poesia e da arte da mesma maneira que a filosofia é equivocado, não apenas porque concebe erroneamente o verdadeiro conceito de história, mas também porque deturpa a natureza da arte, concebendo-a como filosofia e dissipando-a em uma dialética de conceitos, ou mesmo porque deixa de fora, na história da arte, aquilo pelo qual a arte é arte, considerando-a como algo secundário, ou no máximo dando-lhe um lugar ao lado das atividades sociais ou conceituais. Esse erro é precisamente análogo ao daqueles que de tempos em tempos sugerem o que chamam de reforma “psicológica” da filosofia, ou seja, gostariam de tratá-la como dependente da psicologia dos filósofos e do ambiente social, colocando-a em um nível, às vezes com a história dos sentimentos, às vezes com a história das fantasias e utopias, ou com o que não é a história do filosofar. Tais pessoas não conhecem a natureza da filosofia, assim como as outras não conhecem a poesia e a arte. Qualquer pessoa que queira obter um conhecimento rápido da diferença entre a história da filosofia e a história da poesia deve observar como a primeira, devido à natureza de seu objeto, é levada a examinar teorias na medida em que são obra da mente pura e, portanto, desenvolver uma história na qual os pensamentos representam os personagens dramáticos, enquanto a segunda, devido à natureza de seu objeto, é levada a examinar obras de arte na medida em que são obras de imaginação, que expressam movimentos de sentimento, e, portanto, desenvolver uma história de pontos de vista imaginativos e sensíveis. Assim, a primeira, embora não negligencie ações, eventos e imaginação, considera-os como o humus do pensamento puro e assume a forma de uma história de conceitos sem pessoas, reais ou imaginárias, enquanto a segunda, que também não negligencia ações, eventos e pensamentos, por sua vez, os considera como o humus de criações imaginárias e assume a forma de uma história de personalidades ideais ou imaginárias, que se despojaram do lastro de interesses práticos e da restrição dos conceitos. Os planos, também, que eles elaboram e dos quais não podem prescindir, assim como qualquer dialética humana, correspondem a essas diferentes tendências; com um deles são esquemas ou tipos gerais de modos de pensar, com o outro são esquemas contendo personalidades ideais.

Se a história da filosofia várias vezes tentou devorar a história da poesia e da arte, também pode-se dizer que várias vezes tentou devorar a história da

prática, a história da política e da ética, ou a “história social”, como as pessoas preferem chamar hoje em dia. Também foi afirmado que essa história deveria se libertar do cronismo em que se envolveu e assumir uma forma científica e rigorosa. Para isso, foi cuidadosamente reduzida a uma história de “ideias”, que são os atos práticos verdadeiros e essenciais, porque os geram, ou seja, o erro que mencionamos acima em relação à poesia e à arte foi repetido aqui. O que é peculiar aos atos práticos foi negligenciado e apenas as “ideias”, que são seus antecedentes e consequências, foram retidas. Mas em outras ocasiões, as “ideias” às quais se reivindicava reduzir os atos práticos não eram realmente ideias ou formações intelectuais, mas verdadeiros atos práticos, sentimentos, disposições, costumes, instituições. Assim, a originalidade da história política e ética foi inconscientemente confirmada. Seu objeto é justamente o que pode ser designado com a única palavra “instituições”, entendendo-se por isso todas as disposições práticas de indivíduos e sociedades humanas, desde os sentimentos mais recônditos até os modos de vida mais óbvios (que também são sempre vontade em ação). Todas são igualmente produções históricas, as únicas produções históricas efetivas perceptíveis de acordo com a forma prática do espírito. Se o patrimônio de julgamentos, como o capital com e sobre o qual nosso pensamento moderno trabalha, é o resultado de uma longa história, da qual nos tornamos conscientes de tempos em tempos, ilustrando ora um, ora outro de seus aspectos particulares a pedido de novas necessidades, então também o que podemos fazer agora na prática, todos os nossos sentimentos como chamados homens civilizados – coragem, honra, dignidade, amor, pudor e outros – todas as nossas instituições no sentido estrito do termo (que também são resultado de atitudes do espírito, utilitárias ou morais) – a família, o estado, o comércio, a indústria, os assuntos militares e assim por diante – têm uma longa história; e de acordo com o surgimento de uma crise em algum desses sentimentos ou instituições, como resultado de novas necessidades, tentamos conhecer sua verdadeira “natureza”, ou seja, sua gênese histórica. Qualquer pessoa que tenha acompanhado com cuidado e atenção os desenvolvimentos da historiografia social moderna pôde ver claramente que seu objetivo é precisamente organizar o caos cronista de notas desagregadas de eventos em séries ordenadas de histórias de valores sociais, e que seu campo de pesquisa é a história da alma humana em seu aspecto prático; seja quando produz histórias gerais da civilização (sempre devido a motivos

particulares e limitados por eles), seja quando apresenta histórias de classes, povos, correntes sociais, sentimentos, instituições e assim por diante.

A biografia também (apenas quando não se limita a uma mera coleção cronista das experiências de um indivíduo ou a um retrato poético, erroneamente considerado como uma obra histórica), é a história de uma “instituição” no sentido filosófico da palavra e faz parte da história da prática: porque o indivíduo, da mesma forma que um povo ou uma classe social, é a formação de um caráter, ou complexo de atitudes e ações específicas consequentes a elas; e é disso que consiste a biografia histórica, não do indivíduo visto como algo externo, privado ou físico, ou qualquer que seja a denominação.

Poderia ser esperado que indicássemos o lugar ou função da história da ciência e da religião, a fim de tornar, até certo ponto, completa esta rápida revisão das histórias especiais, nas quais a história geral se realiza por sua vez – ela nunca existe fora delas. Mas se a ciência difere da filosofia por ser em parte teórica e em parte prática, e a religião é uma tentativa de explicar a realidade por meio do mito e de direcionar o trabalho do homem de acordo com um ideal, é evidente que a história da ciência entra, em certa medida, na história do pensamento filosófico e, em certa medida, faz parte da história das necessidades e das instituições; de fato, desde o momento em que a ciência é posta em ação e dotada de seu caráter peculiar, que é o momento prático ou adequado, ela realmente pertence à história das instituições no sentido muito amplo descrito; e a história da religião faz, em certa medida, parte da história das instituições e, em certa medida, parte da história da filosofia; de fato, uma vez que o momento dominante aqui é a concepção mítica ou o esforço filosófico, a história da religião é substancialmente a história da filosofia. Outras análises mais particulares em conexão com este argumento estariam fora de lugar no presente tratado, que não se preocupa especialmente com a teoria e a metodologia de histórias especiais particulares (coincidentes com o tratamento das várias esferas da filosofia, estética, lógica etc.), e tem como objetivo apenas indicar as direções nas quais elas devem necessariamente se desenvolver^[16].

Apêndice III. Filosofia e metodologia

Tendo estabelecido a unidade da filosofia e da historiografia e mostrado que a divisão entre ambas tem apenas um valor literário e didático, porque se

baseia na possibilidade de colocar em destaque da exposição verbal ora um ora outro dos dois elementos dialéticos dessa unidade, é bom deixar bem claro qual é o verdadeiro objeto dos tratados com o título tradicional de “teoria” ou “sistema” filosóficos: a que (em uma palavra) a filosofia pode ser reduzida.

A filosofia, em consequência da nova relação em que foi colocada, não pode necessariamente ser outra coisa senão o momento metodológico da historiografia: uma elucidação das categorias constitutivas dos juízos históricos, ou dos conceitos que orientam a interpretação histórica. E uma vez que a historiografia tem como conteúdo a vida concreta do espírito, e essa vida é vida da imaginação e do pensamento, da ação e da moralidade (ou de algo mais, se algo mais puder ser pensado), e nessa variedade de suas formas permanece sempre uma, a elucidação se move em diferenciar entre o estético e o lógico, entre o econômico e o ético, unindo-os e dissolvendo-os todos na filosofia do espírito. Se um problema filosófico se mostra totalmente estéril para o juízo histórico, temos aí a prova de que tal problema é ocioso, mal colocado e, na realidade, não existe. Se a solução de um problema – ou seja, de uma proposição filosófica – em vez de tornar a história mais inteligível, a deixa obscura ou a confunde com outras, ou a salta e a condena ou nega levemente, temos aí a prova de que tal proposição e a filosofia com a qual ela está conectada são arbitrárias, embora possam preservar interesse em outros aspectos, como uma manifestação de sentimento ou de imaginação.

A definição de filosofia como “metodologia” não está isenta de dúvidas à primeira vista, mesmo por parte de alguém disposto a aceitar, em geral, a tendência que ela representa; porque filosofia e metodologia são termos frequentemente contrastantes, e uma filosofia que leva a uma metodologia está propensa a ser contaminada pelo empirismo. Mas certamente a metodologia de que estamos falando aqui não é de modo algum empírica; aliás, ela aparece justamente com o propósito de corrigir e ocupar o lugar da metodologia empírica dos historiadores profissionais e de outros especialistas desse tipo, na maior parte em que ela é uma tentativa verdadeira e própria, embora defeituosa, de solução filosófica dos problemas teóricos suscitados pelo estudo da história ou de uma metodologia filosófica e filosofia como metodologia.

No entanto, se a disputa mencionada acima é resolvida assim que é apresentada, o mesmo não pode ser dito de outra, onde nossa posição se opõe a uma concepção amplamente difundida e antiga de filosofia como solucionadora do mistério do universo, conhecimento da realidade última, revelação do mundo numênico, que se acredita estar além do mundo dos fenômenos, no qual nos movemos na vida cotidiana e no qual a história também se move. Este não é o lugar para dar a história dessa ideia, mas devemos pelo menos dizer isto, que sua origem é religiosa ou mitológica, e que ela persistiu mesmo entre aqueles filósofos que tiveram mais sucesso em direcionar o pensamento para a nossa terra como a única realidade e iniciaram a nova filosofia como metodologia do juízo ou do conhecimento histórico. Persistiu em Kant, que a admitiu como o limite de sua crítica; persistiu em Hegel, que formulou suas sutis pesquisas em lógica e filosofia do espírito em uma espécie de mitologia da Ideia.

No entanto, a diversidade das duas concepções se manifestou em uma proporção cada vez maior, encontrando expressão em várias fórmulas do século XIX, como psicologia contra metafísica, uma filosofia da experiência e imanência, filosofia apriorística contra filosofia transcendental, positivismo contra idealismo; e embora a polêmica geralmente tenha sido mal conduzida, ultrapassando o limite e acabando por abraçar inconscientemente a própria metafísica, transcendência e seu apriorismo, aquele próprio idealismo abstrato que se propôs a combater, o sentimento que a inspirou era legítimo. E a filosofia da metodologia o adotou, combatendo o mesmo adversário com armas melhores, insistiu certamente em uma visão psicológica, mas uma visão psicológica especulativa, imanente na história, mas dialeticamente imanente, diferindo nisso do positivismo, que enquanto este tornava o contingente necessário, aquele tornava o contingente necessário, assim afirmando o direito do pensamento à hegemonia. Essa filosofia é exatamente a filosofia como história (e assim a história como filosofia), e a determinação do momento filosófico no momento puramente categorial e metodológico.

A maior força dessa concepção em relação à oposta, a superioridade da filosofia como metodologia sobre a filosofia como metafísica, é demonstrada pela capacidade da primeira em resolver os problemas da última, criticando-os e apontando sua origem. A metafísica, por outro lado, é incapaz de resolver não apenas os problemas da metodologia, mas até

mesmo seus próprios problemas, sem recorrer ao fantasioso e arbitrário. Assim, questões sobre a realidade do mundo externo, da substância da alma, do incognoscível, dos dualismos e das antíteses, e assim por diante, desapareceram em doutrinas gnoseológicas, que substituíram concepções melhores pelas que possuíamos anteriormente sobre a lógica das ciências, explicando essas questões como aspectos eternamente renascentes da dialética ou fenomenologia do conhecimento.

A visão da filosofia como metafísica, no entanto, é tão arraigada e tenaz que não é surpreendente que ainda dê algum sinal de vida nas mentes daqueles que se libertaram dela em geral, mas não se dedicaram a erradicá-la em todas as suas particularidades, nem fecharam todas as portas pelas quais ela pode retornar de forma mais ou menos inesperada. E mesmo que raramente a encontremos exibida aberta e diretamente agora, podemos ainda discerni-la ou suspeitar dela em um ou outro de seus aspectos ou atitudes, persistindo como distorções da mente ou preconceitos inconscientes, que ameaçam levar a filosofia como metodologia pelo caminho errado e preparar o retorno, embora por um breve período, da metafísica que foi superada.

Parece-me oportuno fornecer aqui uma declaração clara de alguns desses preconceitos, tendências e hábitos, apontando os erros que eles contêm e acarretam.

Primeiramente, entre as sobrevivências do passado que ainda são comuns, surge a visão da filosofia como tendo um problema fundamental a resolver. Agora, a concepção de um problema fundamental é intrinsecamente oposta à concepção da filosofia como história e ao tratamento da filosofia como metodologia da história, que pressupõe, e não pode fazer de outra forma, a infinidade de problemas filosóficos, todos certamente relacionados entre si, mas nenhum dos quais pode ser considerado fundamental, pela mesma razão que nenhuma parte única de um organismo é o fundamento de todas as outras, mas cada uma é, por sua vez, fundamento e fundamentada. Se a metodologia extrai a substância de seus problemas da história, da história em sua forma mais modesta, mas concreta, de história de nós mesmos, de cada um de nós como indivíduo, isso nos mostra que passamos de um problema filosófico particular a outro sob os impulsos de nossa vida conforme ela é vivida, e que um ou outro grupo ou classe de problemas ocupa o campo ou tem interesse especial para nós, de acordo com as épocas

de nossa vida. E encontramos o mesmo caso se olharmos para o espetáculo mais amplo, mas menos definido, oferecido pela já mencionada história geral da filosofia, ou seja, que de acordo com tempos e povos, problemas filosóficos relacionados às vezes com a moralidade, às vezes com a política, com a religião, ou com as ciências naturais e a matemática, têm vez por vez. Cada problema filosófico particular foi um problema de toda a filosofia, seja abertamente ou por inferência, mas nunca encontramos um problema geral de filosofia, devido à contradição que isso implica. E se parece haver um (e certamente parece), é realmente uma questão de aparências, devido ao fato de que a filosofia moderna, que nos vem da Idade Média e foi elaborada durante as lutas religiosas do Renascimento, preservou uma forte influência da teologia em sua forma didática, não menos do que na disposição psicológica da maior parte daqueles que se dedicam a ela. Daí surge a importância fundamental e quase única usurpada pelo problema do pensamento e do ser, que, afinal, não passava de um velho problema deste mundo e do próximo, da terra e do céu, em uma forma crítica e gnoseológica. Mas aqueles que destruíram ou que iniciaram a destruição do céu e do outro mundo e da filosofia transcendental pela filosofia imanente começaram ao mesmo tempo a corroer a concepção de um problema fundamental, embora não estivessem plenamente conscientes disso (pois dissemos acima que eles permaneceram presos na filosofia da Coisa em Si ou na Mitologia da Ideia). Esse problema era certamente fundamental para os espíritos religiosos, que consideravam que todo o domínio intelectual e prático do mundo não era nada, a menos que tivessem salvo suas próprias almas ou seu próprio pensamento em outro mundo, no conhecimento de um mundo numênico e realidade. Mas esse problema não estava destinado a permanecer para os filósofos, agora restritos apenas ao mundo ou à natureza, que não têm pele nem carozo e são todos da mesma peça. O que aconteceria se retomássemos a crença em um problema fundamental que domina todos os outros? Os outros problemas teriam que ser considerados como todos dependentes dele e, portanto, resolvidos com ele, ou como problemas não mais filosóficos, mas empíricos. Ou seja, todos os problemas que surgem todos os dias na ciência e na vida perderiam seu valor, tornando-se ou uma tautologia da solução fundamental ou sendo submetidos a tratamento empírico. Assim, reapareceria a distinção entre filosofia e metodologia, entre metafísica e filosofia do espírito, o primeiro

transcendental em relação ao segundo, o segundo antifilosófico em relação ao primeiro.

Outra visão, decorrente da antiga concepção metafísica da função da filosofia, leva à rejeição da distinção em favor da unidade, conformando-se assim à concepção teológica de que todas as distinções são unificadas pela absorção em Deus, e ao ponto de vista religioso, que esquece o mundo e suas necessidades na visão de Deus. Dessa disposição decorre uma tendência que pode ser descrita como algo entre indiferente, acomodatória ou fraca em relação a problemas particulares, e a perniciosa doutrina da dupla faculdade é quase tacitamente renovada, ou seja, a intuição intelectual ou outra faculdade cognitiva superior, peculiar ao filósofo e levando à visão da verdadeira realidade, e a crítica ou pensamento propenso a interessar-se pelo contingente e, portanto, muito inferior em grau e livre para proceder com falta de rigor especulativo não permitido no outro. Essa disposição levou às piores consequências possíveis nos tratados filosóficos da escola hegeliana, onde os discípulos (diferentemente do mestre) geralmente demonstraram ter meditado pouco ou nada sobre os problemas das várias formas espirituais, aceitando livremente opiniões vulgares sobre elas ou abordando-as com a indiferença de homens seguros do essencial e, portanto, cortando e mutilando-as sem piedade, a fim de forçá-las em seus esquemas preestabelecidos com toda pressa, livrando-se das dificuldades por meio dessa arrumação ilusória. Daí o vazio e o tédio de suas filosofias, das quais o historiador, ou o homem cuja atenção está voltada para a compreensão do particular e do concreto, não aprendeu nada que pudesse ser útil para ele na direção de seus próprios estudos e na formulação mais clara de seus próprios julgamentos. E uma vez que a mitologia da ideia reapareceu no positivismo como mitologia da evolução, também aqui os problemas particulares (que são, de fato, os únicos problemas filosóficos) receberam apenas tratamento esquemático e vazio e não progrediram em nada. A filosofia como história e metodologia da história restaura a honra à virtude da agudeza ou discernimento, que o unitarismo teológico da metafísica tendia a depreciar: discernimento, que é prosaico, mas severo, duro e trabalhoso, mas prolífico, que às vezes assume o aspecto pouco simpático do escolasticismo e da pedanteria, mas também é útil nesse aspecto, como toda disciplina, e sustenta que a negligência da distinção em favor da unidade é também intimamente oposta à concepção de filosofia como história.

Uma terceira tendência (peço permissão para proceder por enumeração dos vários aspectos da mesma atitude mental por razões de conveniência), uma terceira tendência também busca a filosofia definitiva, desconsiderando o fato histórico de que nenhuma filosofia jamais foi definitiva ou estabeleceu um limite para o pensamento, ou jamais esteve completamente convencida de que a mudança perpétua da filosofia com o mundo que muda perpetuamente não é de forma alguma um defeito, mas é a própria natureza do pensamento e da realidade. Ou, melhor, essa doutrina e a proposição que a segue não deixam de ser aceitas completamente, e acredita-se que o espírito, sempre crescendo em si mesmo, produz pensamentos e sistemas sempre novos. Mas, uma vez que eles retiveram a pressuposição de um problema fundamental que (como dissemos) consiste substancialmente apenas no antigo problema da religião, e cada problema bem determinado implica uma única solução, a solução do “problema fundamental” naturalmente reivindica ser a solução definitiva do problema da própria filosofia. Uma nova solução não poderia aparecer sem um novo problema (devido à unidade lógica de problema e solução); mas esse problema, que é superior a todos os outros, é, pelo contrário, o único. Assim, uma filosofia definitiva, assumida na concepção do problema fundamental, está em desacordo com a experiência histórica e, de forma mais irreconciliável, porque de maneira mais evidentemente lógica, com a filosofia como história, que, admitindo problemas infinitos, nega a reivindicação e a expectativa de uma filosofia definitiva. Toda filosofia é definitiva para o problema que ela resolve, mas não para aquele que aparece imediatamente a seguir, aos pés do primeiro, nem para os outros problemas que surgirão a partir da solução desse. Encerrar a série seria afastar-se da filosofia e descansar em Deus.

De fato, a quarta preconcepção, que agora vamos expor, e que se relaciona com as anteriores e, juntamente com todas as anteriores, à natureza teológica da antiga metafísica, diz respeito à figura do filósofo, como Buda ou o Iluminado, que se coloca como superior aos outros (e a si mesmo nos momentos em que não é filósofo), porque se considera livre das paixões humanas, ilusões e agitações por meio da filosofia. Isso ocorre com o crente, que concentra sua mente em Deus e se livra dos cuidados terrenos, como o amante, que se sente abençoado na posse do amado e desafia o mundo inteiro. Mas o mundo logo se vinga tanto do crente quanto do amante e não deixa de insistir em seus direitos. Tal ilusão é impossível para

o historiador filosófico, que se difere dos outros ao se sentir irresistivelmente envolvido no curso da história, como ao mesmo tempo sujeito e objeto, e que, portanto, é levado a negar a felicidade ou beatitude, assim como nega toda outra abstração (porque, como bem foi dito, *le bonheur est le contraire de la sensation de vivre*) e aceitar a vida como ela é, como uma alegria que supera a tristeza e perpetuamente produz novas tristezas e alegrias instáveis. E a história, que ele considera como a única verdade, é a obra do pensamento incansável, que condiciona o trabalho prático, assim como o trabalho prático condiciona o novo trabalho do pensamento. Assim, a primazia antes atribuída à vida contemplativa é agora transferida não para a vida ativa, mas para a vida em sua integridade, que é ao mesmo tempo pensamento e ação. E todo homem é um filósofo (em seu círculo, por mais amplo ou restrito que pareça), e todo filósofo é um homem, indissoluvelmente ligado às condições da vida humana, que não é dado a ninguém transcender. O filósofo místico ou apocalíptico da decadência greco-romana era capaz de se separar do mundo: os grandes pensadores, como Hegel, que inauguraram a era da filosofia moderna, embora negassem a primazia da vida contemplativa abstrata, estavam propensos a voltar ao erro de acreditar nessa supremacia e conceber uma esfera de espírito absoluto, um processo de libertação por meio da arte, da religião e da filosofia, como um meio de alcançá-la; mas a figura outrora sublime do filósofo abençoado no absoluto, quando tentamos revivê-la em nosso mundo moderno, fica tingida de comicidade. É verdade que a sátira tem agora pouco material sobre o qual exercer-se, e é reduzida a dirigir suas flechas aos “professores de filosofia” (de acordo com o tipo de filósofo que foi criado pelas universidades modernas, que é em parte herdeiro do “mestre de teologia” da Idade Média): contra os professores, isto é, na medida em que continuam a repetir mecânica e abstratamente proposições gerais, e parecem estar imunes às paixões e aos problemas que os pressionam de todos os lados e pedem em vão um tratamento mais concreto e atual. Mas a função e a figura social do filósofo mudaram profundamente, e não dissemos que a maneira de ser dos “professores de filosofia” também não mudará em seu turno, ou seja, que a forma de ensinar filosofia nas universidades e escolas não está à beira de experimentar uma crise, que eliminará os últimos vestígios da moda medieval de filosofar de maneira formal. Um avanço sólido na cultura filosófica deveria levar a este resultado: que todos os estudiosos dos assuntos humanos, juristas,

economistas, moralistas, homens de letras – em outras palavras, todos os estudiosos de assuntos históricos —, se tornassem filósofos conscientes e disciplinados, e que, assim, o filósofo em geral, o *purus philosophus*, não encontrasse mais lugar entre as especificações profissionais do conhecimento. Com o desaparecimento do filósofo “em geral”, desapareceria também o último vestígio social do teólogo ou metafísico, e do Buda ou Iluminado.

Há também um preconceito que de certa forma polui a forma de cultura dos estudiosos de filosofia. Eles estão acostumados a recorrer quase exclusivamente aos livros de filósofos, de fato de filósofos “em geral”, dos construtores de sistemas metafísicos, da mesma forma que o estudante de teologia se formava nos textos sagrados. Esse método de cultura, que é perfeitamente consequente quando se parte do pressuposto de um problema fundamental ou único, do qual é necessário conhecer as diferentes soluções divergentes e progressivas que foram tentadas, é totalmente inconsequente e inadequado no caso de uma filosofia histórica e imanente, que tira seu material de todas as impressões mais variadas da vida e de todas as intuições e reflexões sobre a vida. Essa forma de cultura é a razão da aridez no tratamento de certos problemas particulares, para os quais é necessária uma continuidade com a experiência cotidiana (arte e crítica de arte para a estética, política, economia, julgamentos judiciais para a filosofia dos direitos, ciências positivas e matemáticas para a gnoseologia das ciências, e assim por diante). Também é a razão da aridez no tratamento das partes da própria filosofia que são tradicionalmente consideradas como constituindo a “filosofia geral”, pois também elas tiveram sua origem na vida, e devemos referi-las de volta à vida se quisermos dar uma interpretação satisfatória de suas proposições; devemos mergulhá-las novamente na vida para desenvolvê-las e encontrar nelas novos aspectos. Toda a história é o fundamento da filosofia como história, e limitar seu fundamento apenas à história da filosofia, e à filosofia “geral” ou “metafísica”, é impossível, a menos que se adira inconscientemente à antiga ideia de filosofia, não como metodologia, mas como metafísica, que é o quinto dos preconceitos que estamos enumerando.

Essa enumeração pode ser tanto alongada quanto concluída com a menção de uma sexta concepção, relacionada à exposição filosófica. Por causa disso, espera-se que a filosofia tenha ou uma forma arquitetônica, como se

fosse um templo consagrado ao Eterno, ou uma forma poética calorosa, como se fosse um hino ao Eterno. Mas essas formas faziam parte do antigo conteúdo, e essa forma agora está mudada. A filosofia se mostra como uma elucidação das categorias da interpretação histórica, em vez de grandiosa arquitetura de um templo ou um hino sagrado seguindo linhas convencionais. A filosofia é discussão, polêmica, exposição didática rigorosa, que certamente é colorida pelos sentimentos do escritor, como toda outra forma literária, capaz também de levantar sua voz (ou, por outro lado, tornar-se leve e brincalhona, conforme as circunstâncias), mas não obrigada a observar regras que parecem próprias de um conteúdo teológico ou religioso. A filosofia tratada como metodologia fez, por assim dizer, com que a exposição filosófica descesse da poesia para a prosa.

Todas as concepções, hábitos e tendências que descrevi brevemente, em minha opinião, devem ser cuidadosamente identificados e eliminados, pois são eles que impedem a filosofia de adotar a forma e seguir o modo adequado e adequado à consciência da unidade com a história que ela alcançou. Se considerarmos apenas a enorme quantidade de observações psicológicas e dúvidas morais acumuladas ao longo do século XIX pela poesia, ficção e drama, essas vozes da nossa sociedade, e considerarmos que grande parte delas permanece sem tratamento crítico, podemos ter uma ideia da imensa quantidade de trabalho que cabe à filosofia realizar. E, por outro lado, se observarmos a multiplicidade de perguntas ansiosas que a grande Guerra Europeia levantou em todos os lugares – sobre o estado, sobre a história, sobre os direitos, sobre as funções dos diferentes povos, sobre a civilização, cultura e barbárie, sobre ciência, arte, religião, sobre o fim e o ideal da vida, e assim por diante – percebemos o dever dos filósofos de sair do círculo teológico-metafísico no qual permanecem confinados, mesmo quando se recusam a falar de teologia e metafísica. Pois, apesar de seus protestos e da nova concepção aceita e professada por eles, eles realmente permanecem intelectual e espiritualmente ligados às antigas ideias.

Mesmo a própria história da filosofia até agora foi renovada apenas em pequena medida, em conformidade com a nova concepção de filosofia. Essa nova concepção nos convida a direcionar nossa atenção para pensamentos e pensadores, há muito negligenciados ou colocados em segundo plano e não considerados verdadeiros filósofos porque não trataram diretamente do

“problema fundamental” da filosofia ou do grande *peut-être*, mas estavam ocupados com “problemas particulares”. No entanto, esses problemas particulares estavam destinados a produzir eventualmente uma mudança de visão em relação ao “problema geral”, que por sua vez se reduziu ao nível de um problema “particular”. É simplesmente resultado de preconceito considerar um Maquiavel, que estabeleceu a concepção do estado moderno, um Baltasar Gracián, que examinou a questão da agudeza em assuntos práticos, um Pascal, que criticou o espírito jesuíta, um Vico, que renovou todas as ciências do espírito, ou um Hamann, com seu agudo senso do valor da tradição, como filósofos menores, eu não digo em comparação com algum metafísico de pouca originalidade, mas mesmo quando comparados a um Descartes ou a um Spinoza, que lidaram com problemas diferentes, mas não superiores. Uma história esquemática e sem vida da filosofia correspondia, de fato, à filosofia do “problema fundamental”. Uma filosofia muito mais rica, variada e flexível deveria corresponder à filosofia como metodologia, que considera filosofia não apenas o que pertence aos problemas de imanência, de transcendência, deste mundo e do próximo, mas tudo o que tem sido útil para aumentar o patrimônio de concepções orientadoras, a compreensão da história real e a formação da realidade do pensamento na qual vivemos.

PARTE II. SOBRE A HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA

I. Questões preliminares

Possuímos muitas obras relacionadas à história da historiografia, tanto especiais, tratando de autores individuais, quanto mais ou menos gerais, tratando de grupos de autores (histórias da historiografia limitadas a um povo e a um período definido, ou histórias “universais” completamente). Não apenas temos obras bibliográficas e obras de erudição, mas também críticas, algumas excelentes, especialmente no caso da literatura científica alemã, sempre a mais vigilante de todas em não deixar inexplorado nenhum canto ou fresta do domínio do conhecimento. Portanto, não faz parte do meu projeto tratar do tema desde suas bases, mas proponho fazer uma espécie de apêndice ou anotação crítica à coleção de livros e ensaios que li sobre o assunto. Não direi que são todos, ou mesmo que sejam todos os de alguma importância, mas certamente são um número considerável. Por

meio desta anotação, tentarei estabelecer, de um lado, de maneira precisa e em conformidade com os princípios explicados, o método de uma história desse tipo, considerando que ainda existe confusão e perplexidade, mesmo entre os melhores, que levam a erros de julgamento ou, pelo menos, de planejamento; e, por outro lado, tentarei delinear os principais períodos de maneira resumida, tanto com o objetivo de exemplificar o método estabelecido quanto, por assim dizer, de ilustrar historicamente os conceitos expostos nas páginas teóricas anteriores, que de outra forma poderiam manter aqui e ali uma aparência abstrata.

Começando com delimitações metodológicas, observarei em primeiro lugar que, em uma história da historiografia como tal, os escritos históricos não podem ser considerados do ponto de vista próprio de uma história da literatura – ou seja, como expressões de sentimentos individuais, como formas de arte. Sem dúvida, eles são também isso, e têm todo o direito de fazer parte de histórias da literatura, como os tratados e sistemas dos filósofos, os escritos de Platão e Aristóteles, de Bruno, de Leibniz e de Hegel; mas nesse caso ambos são considerados não como obras de história e de filosofia, mas de literatura e poesia; e a escala empírica de valores que constitui os diferentes modos de história nos casos dos mesmos autores é diferente, porque em uma história da literatura o lugar de um Platão sempre será mais considerável do que o de um Aristóteles, o de um Bruno do que o de um Leibniz, devido à maior quantidade de paixão e à maior riqueza de problemas artísticos contidos no primeiro de cada par. O fato de que em muitos volumes de história literária essa diversidade de tratamento não é observada, e se fala de historiadores de forma histórica e não literária, e de filósofos de forma filosófica e não literária, se deve à substituição nesses trabalhos da compilação incoerente por um trabalho que é propriamente crítico e científico. Mas a distinção entre os dois aspectos é importante também por esta razão, que julgamentos errôneos, elogios e censuras igualmente injustificados tendem a aparecer, devido à transferência descuidada da escala de valores de uma história para outra. O baixo apreço em que Políbio era mantido na antiguidade e por algum tempo depois, porque “ele não escrevia bem” em comparação com o esplendor de Tito Lívio ou com a intensidade emocional de Tácito, é um exemplo disso, assim como na Itália os elogios excessivos lançados sobre certos historiadores que eram pouco mais do que escritores corretos e elegantes em comparação com outros que eram negligentes e rudimentares em sua

forma, mas estudiosos sérios. Ulrici^[17], em seu livro juvenil sobre a historiografia antiga, que, apesar de sua pesada e verbosidade de exposição, tem grandes méritos, depois de discutir o “valor científico” dessa historiografia, também fala longamente do “valor artístico”; mas deixando de lado o que há de arbitrário em algumas das leis que ele aplica à historiografia como arte, em conformidade com as ideias estéticas de sua época, é evidente que o segundo assunto de que ele trata não se funde com o primeiro e é apenas colocado ao lado dele da mesma forma que aquelas seções de obras que tratam do método histórico não estão conectadas, mas simplesmente justapostas, e depois de terem estudado à sua maneira a formação do pensamento histórico, a coleta de materiais ou “heurística”, até a “compreensão” final, começam a discutir a forma da “exposição” e, ao fazer isso, continuam sem estar cientes disso o método dos tratados retóricos sobre a arte da história compostos durante o Renascimento. Esses têm seu principal expoente em Vossius (1623). Não podemos deixar de mencionar às vezes a forma literária das obras dos historiadores, nem de atribuir seus louros a obras de notável valor literário, ao mesmo tempo em que observamos seus métodos historiográficos insatisfatórios; mas tocar aqui e ali, discutir, caracterizar, eliminar, é de importância secundária e não faz parte da função própria da historiografia, cujo objeto é o desenvolvimento do pensamento historiográfico.

A distinção entre essa história e a da filologia ou erudição é menos aparente, mas não menos indubitável, sempre, esteja bem entendido, no sentido explicado, de uma distinção que não é uma separação. Este aviso deve ser entendido em relação a outras exclusões que estamos prestes a fazer, sem que sejamos obrigados a repeti-lo a cada passo; pois a conexão entre história e filologia é inegável, assim como entre história e arte, ou história e vida prática. Mas isso não impede que a filologia em si seja a coleção, a rearrumação, a purificação do material, e não a história. Devido a essa qualidade, ela faz parte mais da história da cultura do que da história do pensamento. Seria impossível dissociá-la da história de bibliotecas, arquivos, museus, universidades, seminários, *écoles des chartes*, empreendimentos acadêmicos e editoriais e de outras instituições e procedimentos de natureza completamente prática. Fueter, portanto, está certo ao excluir de seu tema em sua recente obra sobre a história da historiografia moderna^[18] “a história da mera pesquisa filológica e crítica”. Isso não o impediu de tomar nota, quando apropriado, da escola de Biondo

ou da de Maurini, ou do aperfeiçoamento do método de busca das fontes alcançado pela escola alemã no século XIX. A confusão e a falta de desenvolvimento observáveis no antigo e sólido trabalho de Wachler^[19] se devem talvez ao fato de ele não ter feito essa distinção, à qual se pode recorrer também com vantagem em outros lugares. A obra de Wachler, intitulada e concebida como “história da pesquisa e da arte histórica desde o Renascimento das letras na Europa em diante”, acabou assumindo a aparência de um repertório ou catálogo bibliográfico.

Os obstáculos a serem encontrados pela distinção entre a história da historiografia e a das tendências práticas, ou tendências do espírito social e político, são mais intrincados. Essas tendências de fato se incorporam ou ao menos deixam sua marca nas obras dos historiadores; mas é justamente porque só podemos perceber com dificuldade a linha de demarcação que é indispensável torná-la bem clara. Tais tendências, tal espírito social e político, pertencem mais à matéria do que à forma teórica da história; elas são mais história em ato e em seu processo de acontecer, do que propriamente historiografia. Maquiavel é um historiador na medida em que tenta compreender o curso dos eventos; ele é um político, ou pelo menos um publicista, quando postula e deseja um príncipe, fundador de um estado nacional forte, como seu ideal, refletindo isso em sua história. Essa história, na medida em que retrata esse ideal e a inspiração e o ensinamento que o acompanham, aqui e ali se torna fábula (*fabula docet*). Assim, Maquiavel pertence em parte à história do pensamento no Renascimento e em parte à história da prática do Renascimento. Isso não ocorre apenas na historiografia política e social, mas também na literária e artística, porque talvez não haja um crítico no mundo, por mais imparcial e amplo em suas ideias, que não manifeste tendências em direção a uma renovação literária de sua época juntamente com seus julgamentos e reconstruções reais. Agora, na medida em que ele faz isso, mesmo que seja no mesmo livro, na mesma página ou no mesmo período, ele não é mais um crítico, mas um reformador prático da arte. Em apenas um domínio da história, esse acompanhamento pacífico de interpretações e aspirações é impossível – na história da filosofia – porque quando, como aqui, há uma diferença entre interpretação histórica e a tendência do filósofo, a diferença revela a insuficiência da própria interpretação: em outras palavras, se a teoria do historiador da filosofia está em conflito com as teorias das quais ele afirma expor a história, sua teoria deve ser falsa, justamente porque não consegue

justificar a história das teorias. Mas essa exceção não anula a distinção em outros campos; pelo contrário, a confirma, e não é uma exceção no sentido empírico, como pode parecer: o pensamento distingue e é distinguido do sentimento e da vontade, mas não é distinguido de si mesmo, precisamente porque é o princípio da distinção. Um corolário metodológico dessa distinção entre a história da historiografia e a história das tendências práticas é que a introdução das considerações pertencentes à segunda na primeira é considerada errônea. Aqui, acredito que Fueter tenha pecado em certa medida no livro ao qual já me referi, onde ele divide seu material em humanista, político, partidário, imperial, particularista, protestante, católico, jesuíta, iluminista, romântico, erudito, lírico-subjetivo, nacional, estatal, historiográfico e assim por diante. Apenas algumas das divisões acima pertencem a conceitos historiográficos, enquanto a maioria se refere à vida social e política. Daí a falta de organização sólida que observamos neste livro, que ainda é tão animado e engenhoso: suas divisões se sucedem sem suficiente lógica, continuidade e necessidade, e não são o resultado de um único pensamento que as postula e se desenvolve através delas. Por outro lado, se as partes verdadeiramente historiográficas, que se misturaram com ele, fossem eliminadas, o que restaria poderia certamente ser organizado, mas como história social e política, não mais como historiografia, porque as obras dos historiadores seriam consultadas apenas como documentos que mostram as tendências dos tempos em que foram escritas. Maquiavel, por exemplo (para usar o mesmo exemplo), lá figuraria como um patriota italiano e defensor do poder absoluto, enquanto Vico (um historiador muito maior do que Maquiavel) não poderia aparecer de forma alguma, ou quase não poderia, porque sua relação com a vida política de sua época era remota e geral.

O que expus pode ser resumido dizendo que a história da historiografia não é nem história da literatura nem história das atividades culturais, sociais, políticas e morais de natureza prática, mas certamente é todas essas coisas, em razão da unidade indissolúvel da história, embora com o acento não recaia nos fatos práticos, mas sim no pensamento historiográfico, que é seu tema adequado.

Tendo apontado ou lembrado essas distinções, que, como vimos, às vezes são negligenciadas com resultados negativos, agora devemos fazer um

aviso contra outras distinções empregadas sem uma base racional, que mais obscurecem e perturbam a história da historiografia do que a iluminam.

Fueter (cito-o novamente, embora o erro não seja peculiar a ele) declara que lidou em seu livro com teorias historiográficas e com o método histórico apenas na medida em que parecem ter tido influência sobre a historiografia real. A história da historicidade (aqui está a razão que ele dá para o método que seguiu) é tão pouco a história da historiografia quanto a história das teorias dramáticas é a história do drama. Isso ele considera comprovado pelo fato de que teoria e prática frequentemente seguem caminhos diferentes, como, por exemplo, em Lope de Vega, cuja teoria do drama e trabalho dramático real eram coisas diferentes, a ponto de se dizer do dramaturgo espanhol que, embora reverenciasse a arte poética, quando se sentava para compor “ele trancava as regras corretas sob sete chaves”. Esse argumento é, sem dúvida, aparentemente válido, e eu mesmo fui seduzido por ele anteriormente; mas é falacioso, como percebi ao reconsiderá-lo, e agora afirmo ser um erro com toda a convicção e autoridade de alguém que critica um erro que já foi seu. O argumento é fundamentado em uma falsa analogia entre a produção de arte e a produção de história. A arte, que é obra da imaginação, pode ser bem distinta da teoria da arte, que é obra da reflexão; o gênio artístico produz a primeira, o intelecto especulativo a segunda, e frequentemente acontece com os artistas que o intelecto especulativo é inferior ao seu gênio, de modo que eles fazem uma coisa e dizem outra, ou dizem uma coisa e fazem outra, sem que seja possível acusá-los de incoerência lógica, porque a incoerência ocorre entre dois pensamentos discordantes, nunca entre um pensamento e um ato da imaginação. Mas história e teoria da história são ambas obras do pensamento, ligadas uma à outra da mesma forma que o pensamento se liga a si mesmo, pois ele é um. Assim, nenhum historiador deixa de possuir, de forma mais ou menos reflexiva, sua teoria da história, porque, sem querer ser minucioso demais, todo historiador implicitamente ou explicitamente conduz uma polêmica contra outros historiadores (contra outras “versões” e “julgamentos” de um fato), e como ele poderia conduzir uma polêmica ou criticar outros se ele mesmo não possuísse uma concepção do que é e deveria ser a história, a qual se referir, uma teoria da história? O artista, por outro lado, na medida em que é um artista, não polemiza nem critica, mas forma. Pode muito bem acontecer que uma teoria errônea da historiografia seja exposta, enquanto, pelo contrário, a história narrada possa se mostrar

bem construída. Isso é, evidentemente, incoerente, mas não mais nem menos do que quando há progresso em um ramo da historiografia, enquanto há retrocesso em outro. Pode haver, ao contrário, uma excelente teoria da história, onde a própria história é ruim; mas da mesma forma que em um campo da historiografia há o sentido e a busca por um método melhor, enquanto em todos os outros campos há adesão a métodos antigos. A história da historiografia é a história do pensamento histórico; e aqui é impossível diferenciar teoria da história da própria história.

Outra exclusão que Fueter declara ter feito é a da filosofia da história. Ele não dá a razão para isso, mas permite que seja compreendido, pois evidentemente acredita que as filosofias da história não possuem um caráter puramente científico e carecem de verdade. Mas não são apenas o que é chamado de “filosofias da história” concepções errôneas da história, mas também as concepções naturalistas ou determinísticas opostas a elas, e todas as várias formas de pseudo-história que foram descritas acima, história filológica, história poética, história retórica. Não encontro que ele as tenha excluído de sua história, assim como ele não excluiu realmente a concepção teológica e transcendental da história (filosofia da história); de fato, ele se refere constantemente a ela. Justiça e lógica exigiriam que todas ou nenhuma fossem excluídas – todas realmente excluídas, e não apenas em palavras. Mas excluir todas, pode-se dizer, seria tudo, menos inteligente, porque como poderia a história da história ser contada em tal vazio? O que é essa história senão a luta da historiografia científica contra fórmulas científicas inadequadas? Certamente, a primeira é a protagonista, mas como poderia um drama ser apresentado com um protagonista sem antagonistas?

E mesmo que a filologia histórica não seja considerada diretamente, mas remetida à filologia, se a história poética for remetida à literatura, a história retórica ou prática à história social e política, ainda assim seria necessário levar sempre em conta a conversão que frequentemente ocorre dessas várias construções mentais em afirmações de realidade, tomadas em troca e atribuídas ao valor de histórias verdadeiras e próprias. Nesse sentido, elas se tornam, por sua vez, concepções deterministas ou transcendentais da história, e ambas representações lógicas ou ilógicas umas das outras, e acabam por se tornar equivalentes entre si dialeticamente, e estão sempre diante dos olhos do historiador, porque a condição perpétua e o sinal perpétuo do progresso do pensamento histórico residem em seu movimento,

que passa da transcendência ou falsa imanência para a pura imanência, para então retornar a elas e adentrar em uma concepção mais profunda da imanência. Excluir filosofias da história da história da historiografia não me parece, portanto, justificável, pela mesma razão que parece injustificável excluir teorias historiográficas dela, as quais são a consciência que a historiografia adquire de si mesma: devido à sua homogeneidade, digo, devido até mesmo à sua identidade com a história, da qual não formam ingredientes acidentais ou elementos materiais, mas constituem a própria essência. Uma prova disso pode ser encontrada na Filosofia Histórica da França, de Flint. Ele parte de uma presunção que é talvez o oposto da de Fueter - isto é, ele trata da filosofia da história e não da história, mas acha impossível manter as barreiras entre as duas. Seu tratado, portanto, quando os obstáculos artificiais são superados, flui como um único rio e revela à nossa visão toda a história do pensamento histórico francês, ao qual Bossuet e Rollin, Condorcet e Voltaire, Auguste Comte e Michelet ou Tocqueville igualmente pertencem.

Neste ponto, será provavelmente objetado (embora Fueter não proponha esta objeção, é provável que esteja em sua mente) que o que se pretende numa história da historiografia não é tanto uma história do pensamento histórico como uma história da história no concreto: da *Storie fiorentine* de Maquiavel, do *Siècle* de Luís XIV de Voltaire, ou da *Römische Geschichte* de Niebuhr: isso seria uma história geral, enquanto o que se pretende é uma história específica. Mas é bom tomar atenção ao significado de tal pedido e à possibilidade do que é pedido. Se eu me propor a escrever a história das *Storie fiorentine* de Maquiavel, no que diz respeito ao material particular de que trata, reescreverei a história de Florença, criticando e completando Maquiavel, e serei assim, por exemplo, um Villari, um Davidsohn ou um Salvemini. Se eu pretender escrever a história do material da obra de Voltaire, criticarei Voltaire e esboçarei um novo *Siècle* de Luís XIV, como foi feito, por exemplo, por Philippon. E se me puser a trabalhar para examinar e repensar a obra de Niebuhr relativamente ao seu material específico, serei um novo historiador de Roma, um Mommsen ou (para citar os autores mais recentes) um Hector Pais ou um Gaetano de Sanctis. Mas é isso que se pretende? Certamente que não. Mas se não isso o desejado, se os materiais particulares dessas histórias não forem tomados em consideração, o que resta senão o “modo” como foram concebidas, a “forma mental” pela

qual constroem as suas narrativas e, portanto, a sua teoria e o seu “pensamento” histórico?

Ora, se for admitida esta verdade (e não vejo como possa ser contestada), não é possível rejeitar uma consequência ulterior que, embora desperte em alguns a sensação de paradoxo, não o faz em nós, pois a percebemos totalmente de acordo com a concepção da identidade da história com a filosofia que defendemos. Será concebível um pensamento que não é pensamento? É admissível distinguir entre o pensamento do historiador e o pensamento do filósofo? Haverá talvez dois pensamentos diferentes no mundo? Persistir em sustentar que o pensamento do historiador pensa o fato e não a teoria é impedido pela admissão anterior, se não por outra coisa: que o historiador pensa sempre, pelo menos, tanto a teoria da história como o fato histórico. Mas esta admissão implica que ele pense a teoria de todas as coisas que narra, em conjunto com a teoria da história. E, de fato, ele não poderia narrar sem as compreender. Fueter exalta o mérito de Winckelmann, que foi o primeiro a conceber uma história, não dos artistas, mas da arte, de uma pura atividade espiritual, e o de Giannone, que foi o primeiro a tentar uma história da vida da jurisprudência. Mas estes escritores realizaram tais progressos porque tinham uma concepção nova e mais exata da arte e dos direitos, e se se enganaram em certos pontos, pois nem sempre pensaram essas concepções com igual exatidão. Winckelmann, por exemplo, materializou a atividade espiritual do artista quando postulou um ideal material abstrato e fixo de beleza, e fez uma história abstrata dos estilos artísticos sem levar em conta os temperamentos, as circunstâncias históricas e as individualidades dos próprios artistas. Giannone não conseguiu superar o dualismo entre Igreja e Estado. Sem nos determos em outros exemplos demasiado particulares, é evidente, à primeira vista, que a historiografia antiga está de acordo com a concepção antiga da religião de Estado, da ética e de toda a realidade; a medieval com a teologia e ética cristãs; a da primeira metade do século XIX com a filosofia idealista e romântica, a da segunda metade com a filosofia naturalista e positivista. Assim, *ex parte historicorum*, não há como diferenciar o pensamento histórico e o filosófico, que estão perfeitamente mesclados nas narrativas. Mas também não há possibilidade de manter tal distinção *ex parte philosophorum*, porque, como todos sabem, ou pelo menos dizem, cada época tem a filosofia que lhe é própria, que é a consciência dessa época, e como tal é a sua história, pelo menos em germe; ou, como dissemos,

filosofia e história coincidem. E se coincidem, a história da filosofia e a história da historiografia também coincidem: uma não só não se diferencia da outra, como nem sequer está subordinada à outra, pois é toda uma com ela.

A historiografia da filosofia já começou a abrir seus braços, convidando e recebendo os trabalhos dos historiadores. Cada dia compreende melhor que uma história do pensamento grego não está completa sem considerar Heródoto, Tucídides e Políbio, nem do pensamento romano sem Tito e Lívio, nem do pensamento da Renascença sem Maquiavel e Guicciardini. Deve abri-los ainda mais e abraçar em seu seio mesmo os humildes historiógrafos medievais que registaram as *Gesta episcoporum* ou *Historiolæ translationum* ou *Vitæ sanctorum*, ou que dão testemunho da fé cristã, segundo suas competências e à sua maneira, é certo, mas não menos do que o grande Agostinho segundo as suas competências. Deve receber não apenas os escritores hagiográficos, mas também os filólogos ou sociólogos obtusos que nos divertiram durante as últimas décadas e que dão testemunho do credo do positivismo, não menos do que Spencer ou Haeckel de seus sistemas. Por meio desta ampliação de conceitos e enriquecimento de material, a historiografia da filosofia conseguirá se colocar na posição de poder demonstrar que a filosofia é uma força difundida ao longo da vida, e não a invenção particular e o culto de certos homens que são filósofos, e obterá os meios que até agora faltaram para efetuar uma ligação estreita com todo o movimento histórico.

Por sua vez, a história da historiografia ganhará com a fusão, porque encontrará seus próprios princípios orientadores na filosofia e, por eles, será capaz de compreender tanto os problemas da história em geral como os dos seus vários aspectos como história da arte e da filosofia, da vida econômica e moral. É inútil procurar em outro lugar o critério de explicação. Fueter, que no final de seu livro lança um olhar sobre a historiografia mais recente, aquela posterior a 1870, discerne nela a nova consciência que dá o lugar mais alto ao poder político e militar e marca o fim do velho liberalismo, o reforço dessa consciência por meio das teorias Darwinianas relativas à luta pela vida, a influência de uma vida econômica e industrial mais intensa e de uma maior intensidade da política mundial, a repercussão das descobertas egípcias e orientalistas, que contribuíram para desmentir a ilusão da Europa como centro do mundo, a atração exercida pela teoria das raças, e daí em

diante. Estas observações são justas, mas não atingem o coração e o cérebro da historiografia mais recente; meramente giram em torno do seu corpo. O coração ou o cérebro é, como observei, o naturalismo, o ideal da cultura histórica inspirada e a ser inspirada pelas ciências naturais. Tanto isso é verdade que o próprio Fueter queima alguns grãos de incenso diante desse ídolo, suspirando por uma forma de história que seja bela com a beleza de uma máquina bem feita, rivalizando com um livro de física como a Teoria do Som de Helmholtz. A verdade é que o ideal das ciências naturais, ao invés de buscar a perfeição, é uma das muitas crises que o pensamento histórico atravessou e atravessará. O pensamento histórico é uma dialética do desenvolvimento e de modo algum uma explicação determinista por meio de causas que não explica nada porque não desenvolve nada. Mas, seja o que for que pensemos disto, é certo que o naturalismo –isto é, a crítica do naturalismo – pode, por si só, fornecer a pista para desvendar a teia da historiografia dos últimos dez anos; os mesmos acontecimentos e movimentos históricos enumerados acima atuaram de uma forma particular como atuaram devido a estarem constantemente inseridos no pensamento naturalista.

De resto, nada proíbe, e pode até servir a um propósito útil, que a história da filosofia e a história da historiografia sejam tratadas literariamente em livros diferentes, por razões de ordem prática, como, por exemplo, a abundância de material e as diferentes formações e exigências necessárias para o tratamento das diferentes classes de material. Mas o que é aparentemente desunido pela prática, o pensamento realmente unifica; e esta real unificação é o que eu quis inculcar, sem qualquer ideia pedante em minha mente de ditar regras para a composição de livros, em relação aos quais é desejável deixar toda a liberdade de inclusão e exclusão aos escritores, em conformidade com as suas várias intenções.

II. Historiografia Greco-romana

Depois do que dissemos sobre a natureza da periodização, o costume usual, ao qual também me submeto aqui, de começar a história da historiografia com a dos gregos, e com os gregos do quinto ou sexto século antes de Cristo, será considerado pelo que realmente vale, mas não se deve pensar que pretendemos assim anunciar o início da historiografia, sua primeira aparição no mundo, quando, pelo contrário, tudo o que desejamos dizer é que nosso interesse na investigação de seu curso se torna mais vívido nesse

ponto. A história, assim como a filosofia, não tem um começo histórico, mas apenas um começo ideal ou metafísico, na medida em que é uma atividade do pensamento, que está fora do tempo. Historicamente falando, é bastante claro que antes de Heródoto, antes dos logógrafos, antes mesmo de Hesíodo e de Homero, a história já existia, pois é impossível conceber homens que não pensam e não narram suas ações de alguma forma. Essa explicação poderia parecer supérflua se a confusão entre o começo histórico e o começo ideal não tivesse levado à fantasia de um “primeiro passo filosófico”, dado por Tales ou Zenão, ou por outra pessoa, por meio do qual se supõe que a primeira pedra tenha sido colocada, pois acredita-se que, ao pensar em outro último passo, o pináculo do edifício da filosofia foi ou será alcançado. Mas Tales e Heródoto devem ser chamados, na realidade, de “filhos” do nosso interesse no desenvolvimento dessas disciplinas, e somos nós que esses filhos saúdam como seus “pais”. Normalmente, não temos muito interesse no que ocorreu antes deles ou entre pessoas mais distantes do que eles de nosso ponto de vista, não apenas porque há escassez de documentos sobreviventes, mas acima de tudo porque são formas de pensamento que têm pouca conexão com nossos próprios problemas atuais.

De seu próprio ponto de vista, a distinção que estabelecemos entre história e filologia sugere abster-se da busca até agora feita pelos começos da historiografia greco-romana por meio da composição de listas de magistrados e da adição a estas de breves menções de guerras, tratados, embaixadas de colônias, festividades religiosas, terremotos, inundações e coisas do tipo, nos *ᾠποι* e nos *annales pontificum*, em arquivos e museus feitos em templos, ou mesmo nos pregos cronológicos fixados nas paredes, mencionados por Perizonius. Tais coisas são extrínsecas à historiografia e formam o precedente, não dela, mas da crônica e da filologia, que não nasceram pela primeira vez no século XIX ou XVII, ou durante o período alexandrino, mas pertencem a todos os tempos, pois em todos os tempos os homens tomam nota do que se lembram e tentam preservar tais memórias intactas, restaurá-las e aumentá-las. O precedente da história não pode ser algo diferente da história, mas é a própria história, assim como a filosofia é o precedente da filosofia e o viver do viver. No entanto, o pensamento de Heródoto e dos logógrafos realmente se une às religiões, mitos, teogonias, cosmogonias, genealogias e às lendas e contos épicos, que não eram exatamente poesia, ou não eram apenas poesia, mas também pensamentos, isto é, metafísica e histórias. Toda a posterior historiografia se desenvolveu

a partir deles por um processo dialético, para o qual forneceram as pressuposições, ou seja, conceitos, proposições de fato e fantasia misturadas, e com isso o estímulo para buscar melhor a verdade e dissipar fantasias. Essa dissipação ocorreu mais rapidamente no momento que é comumente convencionado como o início da historiografia grega.

Naquela época, o pensamento abandona a história mitológica e sua forma mais grosseira, a história prodigiosa ou milagrosa, e adentra a história terrena ou humana, isto é, a concepção geral que ainda é nossa, a ponto de um ilustre historiador vivo propor as obras de Tucídides como exemplo e modelo para os historiadores de nossa época. Certamente, essa saída e essa entrada não representaram para os gregos uma ruptura completa com o passado; e, uma vez que a história terrena não poderia ter estado completamente ausente no passado, também não se pode acreditar que os gregos, a partir dos séculos VI e VII em diante, tenham abandonado toda a fé na mitologia e nos prodígios. Essas coisas persistiram não apenas entre o povo e os historiadores de menor importância ou vulgares, mas também deixaram suas marcas entre alguns dos maiores. No entanto, olhando para o todo de cima, como se deve olhar, é evidente que o ambiente está completamente mudado do que era antes. Mesmo as muitas fábulas que lemos em Heródoto, e que eram lidas nos logógrafos, são raramente (como foi justamente observado) apresentadas ingenuamente, mas geralmente são apresentadas como se alguém estivesse coletando o que os outros acreditam e não por isso aceitando essas crenças, mesmo que não manifeste abertamente sua incredulidade; ou as coleta porque não sabe o que substituir por elas, e sim como matéria para reflexão e questionamento: “quæ nec confirmare argumentis neque refellere in animo est^[20]“, como diz Tácito, quando relata as fábulas dos germânicos; “plura transcribo quam credo”^[21], declara Quinto Cúrcio. Heródoto certamente não é Voltaire, e nem mesmo é Tucídides (Tucídides, “o ateu”); mas certamente ele não é mais Homero ou Hesíodo.

A seguir, há alguns exemplos dos principais problemas que os antigos historiadores tinham diante deles, ditados pelas condições e eventos da vida grega e romana; foram tratados a partir de um ponto de vista mental, que não mais encontrava nesses fatos episódios da rivalidade de Afrodite e Hera (como antigamente na Guerra de Troia), mas sim lutas complexas e variadas entre humanos, devido a interesses humanos, que se expressam em

ações humanas. Como surgiram e se desenvolveram as guerras entre gregos e persas? Quais foram as origens da Guerra do Peloponeso? Da expedição de Ciro contra Artaxerxes? Como se formou o poder romano no Lácio e como ele se expandiu depois na Itália e em todo o mundo? Como os romanos conseguiram privar os cartagineses da hegemonia do Mediterrâneo? Quais foram as instituições políticas desenvolvidas em Atenas, Roma e Esparta, e que forma a luta social assumiu nessas cidades? O que o demos ateniense, a plebe romana, os eupátridas e os patres desejavam? Quais foram as virtudes, disposições e pontos de vista dos diversos povos que entraram em conflito entre si: atenienses, lacedemônios, persas, macedônios, romanos, gauleses e germânicos? Quais foram as características dos grandes homens que guiaram os destinos dos povos: Temístocles, Péricles, Alexandre, Aníbal e Cipião? Esses problemas foram resolvidos em uma série de obras clássicas por Tucídides, Xenofonte, Políbio, Tito Lívio, Tácito etc., e certamente não se pode culpá-los por não terem esgotado seus temas, ou seja, por não terem sondado o fundo do universo, pois não há como sondar o fundo do universo; nem porque eles resolvem esses problemas apenas nos termos em que os propuseram, nem mais nem menos do que como resolvemos os problemas de hoje em nossos próprios termos. Também não devemos esquecer que, uma vez que a historiografia moderna ainda é em grande parte como foi deixada pelos gregos, a maior parte desses eventos ainda é pensada como eram pelos antigos, e embora algo tenha sido adicionado e uma luz diferente ilumine o todo, o trabalho dos historiadores antigos é preservado no nosso: uma verdadeira “posse eterna”, como Tucídides pretendia que sua história fosse.

E assim como o pensamento histórico se fortaleceu em sua transição do estágio mitológico para o humano, também a pesquisa e a filologia se desenvolveram. Heródoto já viajava, fazia perguntas e ouvia respostas, diferenciando entre as coisas que havia visto com seus próprios olhos e aquelas que dependiam de boatos, opiniões e conjecturas; Tucídides submetia a crítica diferentes tradições relacionadas ao mesmo fato e até mesmo inseria documentos em sua narrativa. Mais tarde, surgiram legiões de homens cultos e críticos, que compilaram “antiguidades” e “bibliotecas”, ocupando-se também da leitura de textos, da cronologia e da geografia, oferecendo assim grande ajuda aos estudos históricos. Tal fervor pelos estudos filológicos foi tão intenso que foi reconhecido como necessário estabelecer uma clara distinção entre as “histórias dos antiquários” (das

quais um número considerável sobrevive, seja integralmente ou em fragmentos) e as “histórias dos historiadores”. Políbio afirmou várias vezes que é fácil compor história a partir de livros, pois basta estabelecer residência em uma cidade onde existam ricas bibliotecas, mas que a verdadeira história exige familiaridade com assuntos políticos e militares e conhecimento direto dos lugares e das pessoas. Luciano repetiu que é indispensável para o historiador ter sensibilidade política, ἀδίδακτον φυσέως δῶρον, um dom da natureza que não pode ser aprendido (as máximas e práticas elogiadas como algo completamente novo por Möser e Niebuhr não são de forma alguma novas). O fato é que uma consciência teórica mais profunda correspondia a uma historiografia mais vigorosa, tão inseparável é a teoria da história da própria história, avançando junto com ela. Também se sabia que a história não deve ser simplesmente um instrumento da prática, da intriga política ou do entretenimento, e que sua função é, acima de tudo, buscar a verdade: *ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat*^[22]. Em consequência disso, o partidarismo, mesmo em relação ao próprio país, era condenado (embora se reconhecesse que a solicitude e a simpatia fossem permitidas); e era censurado o *quidquid Græcia mendax audet in historia*^[23]. Sabia-se que a história não é uma crônica (*annales*), que se limita a coisas externas, registrando (nas palavras de Asélio, antigo historiador romano) *quod factum, quoque anno gestum sit*^[24], enquanto a história busca compreender *quo Consilio, quaque ratione gesta sint*^[25]. E também se sabia que a história não pode ter a mesma finalidade da poesia. Encontramos Tucídides se referindo com desprezo às histórias escritas com o objetivo de ganhar o prêmio em competições oratórias e àquelas que se entregam a fábulas para agradar ao vulgo. Políbio também se insurgiu contra aqueles que buscam enfatizar detalhes emocionantes e retratam mulheres desgrenhadas e em lágrimas e cenas terríveis, como se estivessem compondo tragédias e como se sua função fosse criar o maravilhoso e o agradável, e não transmitir a verdade e a instrução. Embora seja um fato que a historiografia retórica (uma piora do imaginativo e poético) tenha sido abundante na antiguidade e tenha introduzido seu ouro falso até mesmo em algumas obras-primas, a tendência geral dos melhores historiadores era libertar-se dos retóricos ornamentados e da eloquência barata. No entanto, os historiadores antigos jamais deixarão de ter um poder poético e uma elevação grandiosos por esse motivo (nem mesmo o “prosaico” Políbio, que às vezes pinta quadros

bastante eficazes), mas sempre manterão o que é próprio de uma narrativa histórica elevada. Cícero e Quintiliano, Diógenes e Luciano, todos reconhecem que a história deve adotar *verba ferme poetarum*^[26], que ela é próxima *poetis et quodammodo carmen solutum*^[27], que é escrita para narrar, não para demonstrar, que ἔχει τι ποιητικόν^[28], e coisas semelhantes. O que os melhores historiadores e teóricos buscavam naquela época não era a aridez e a secura de um tratamento matemático ou físico (como frequentemente ouvimos desejar nos dias de hoje), mas a gravidade, a abstenção de contos fabulosos e agradáveis, ou se não de fabulosos, então de contos frívolos, de fato, de competição com os retóricos e com os compositores de histórias que eram romances ou caricaturas grosseiras desses. Acima de tudo, desejavam que a história permanecesse fiel à vida real, uma vez que ela é o instrumento da vida e uma forma de conhecimento útil para o estadista e para o amante de seu país, e de forma alguma dócil aos caprichosos requisitos dos ociosos em busca de entretenimento.

Essa teoria da historiografia, que pode ser encontrada aqui e ali em muitos tratados especializados e em tratados gerais sobre a arte da oratória, encontra sua expressão mais completa e consciente nas frequentes digressões polêmicas de Políbio em suas Histórias, onde a própria polêmica lhe confere precisão, concretude e sabor. Políbio é o Aristóteles da historiografia antiga: um Aristóteles que é ao mesmo tempo histórico e teórico, completando o Estagirita, que em sua vasta obra tinha pouco interesse na história propriamente dita. E uma vez que uma grande parte das narrativas antigas vive em nossa própria época, não há nenhuma das proposições registradas que não tenha sido incluída e não tenha sido digna de ser incluída em nossos tratados. E se, por exemplo, a máxima de que a história deve ser narrada por homens do mundo e não pelos simplesmente eruditos ou filólogos, que ela nasce da prática e auxilia na prática, tem sido frequentemente negligenciada, a culpa recai sobre aqueles que a negligenciam. Um outro erro cometido por tais escritores tem sido esquecer completamente o τι ποιητικόν^[29] e prestar homenagem a um ideal de história algo semelhante a um mapa anatômico ou a um tratado de mecânica.

Mas o defeito que a historiografia antiga expõe aos nossos olhos é de outra natureza. Os antigos não o observaram como um defeito, ou apenas às vezes, de maneira vaga e fugaz, sem dar importância a isso, pois caso

contrário o teriam corrigido quando ocorresse. O espírito moderno indaga como os sentimentos e concepções que são agora nosso patrimônio ideal, e as instituições em que eles se realizam, foram gradualmente formados. Deseja compreender as passagens revolucionárias da cultura primitiva e oriental para a cultura greco-romana, como a ética moderna foi alcançada por meio da ética antiga, o estado moderno por meio do estado antigo, a vasta indústria e o comércio internacional do mundo moderno por meio do antigo modo de produção econômica, a transição dos mitos dos arianos para nossas filosofias, de Micenas à arte francesa ou sueca ou italiana do século XX. Daí surgem histórias especiais de cultura, de filosofia, de poesia, de ciências, de técnica, de economia, de moral, de religiões, e assim por diante, que são preferidas às histórias de indivíduos ou de Estados em si, na medida em que são indivíduos abstratos. Elas são iluminadas e inspiradas pelas ideias de liberdade, de civilização, de humanidade e de progresso. Tudo isso não se encontra na historiografia antiga, embora não se possa dizer que esteja completamente ausente, pois com o que a mente humana poderia ter se ocupado, senão com ideais humanos ou “valores”? Também não se deve cometer o erro de considerar as “épocas” como algo compacto e estático, quando na verdade são diversas e em movimento, nem de tornar essas divisões naturais e externas, as quais, como foi demonstrado, são nada mais do que o movimento do nosso pensamento ao pensarmos a história, uma falácia ligada à outra falácia que diz respeito ao início absoluto da história e à transformação temporal das formas do espírito. Aquele que é dotado da paciência do colecionador encontrará aqui e ali sugestões e brotos daquelas concepções historiográficas das quais, de forma geral, negamos a existência nos escritos dos antigos. Aquele que se diverte modernizando o antigo pode distorcer os pensamentos dos antigos, assim como foram distorcidos, tornando-os quase completamente semelhantes aos dos modernos. No primeiro livro da Metafísica de Aristóteles, por exemplo, é admirável um esboço do desenvolvimento da filosofia grega, das diversas interpretações naturalistas que foram propostas para a explicação do cosmos, e assim por diante, até a nova orientação da mente, quando, “impelida pela própria verdade”, voltou-se para uma ordem diferente de princípios, ou seja, até a época de Anaxágoras, “que parece ser um homem sóbrio entre os embriagados”, continuando assim até a época de Sócrates, que fundou a ética e descobriu o universal e a definição. Encontra-se um esboço da história da civilização no início da História de Tucídides, e Políbio discorre

sobre o progresso alcançado em todas as artes, enquanto Cícero, Quintiliano e vários outros traçam o progresso dos direitos e da literatura. Também há toques de valor humano em conflito uns com os outros nas narrativas das lutas entre gregos e bárbaros, entre a vida verdadeiramente civil e ativa dos primeiros e os hábitos orgulhosos e preguiçosos dos últimos. Outras concepções semelhantes de valores humanos serão encontradas em muitas comparações entre povos e, acima de tudo, na forma como Tácito descreve os germânicos como uma nova força moral surgindo contra a antiga Roma, e talvez também na repugnância que o mesmo historiador sente ao ver diante de si os judeus, que seguem ritos contrários aos dos demais mortais. Por fim, Roma, senhora do mundo, às vezes assume aos nossos olhos o aspecto de um símbolo transparente do ideal humano, análogo ao direito romano, gradualmente idealizado na forma de direito natural. Mas aqui se trata mais de símbolos do que de concepções, de nossas próprias conclusões do que dos pensamentos próprios dos antigos. Quando, por exemplo, examinamos a história da filosofia de Aristóteles conforme esboçada por ele, vemos que ela consiste sobretudo em um relato crítico rápido para servir de propedêutica ao seu sistema; e as histórias literárias e artísticas e as histórias da civilização parecem frequentemente enfraquecidas pelo preconceito de que essas não são formas mentais realmente necessárias, mas luxos e refinamentos. No máximo, podemos falar de exceções, incidentes, tentativas; o que de forma alguma altera a impressão abrangente e a conclusão geral de que os antigos nunca possuíram histórias explícitas de civilização, filosofia, religiões, literatura, arte ou direitos: nenhuma, de fato, das muitas que possuímos. Eles também não possuíam “biografia” no sentido que temos, como a história da função ideal de um indivíduo em seu próprio tempo e na vida da humanidade, nem o senso de desenvolvimento, e quando falam de tempos primitivos raramente sentem que são primitivos, mas estão mais inclinados a transfigurá-los poeticamente, da mesma forma que Dante fez pela boca de Cacciaguida com a Fiorenza que “permanecia sóbria e modesta em paz” dentro do círculo dos dias antigos. Foi uma das “severas labutas” de nosso Vico recuperar a realidade crua da história por trás desses idílios poéticos. Nesse trabalho, ele foi auxiliado não pelos historiógrafos antigos, mas por documentos e principalmente por idiomas. A fisionomia das histórias dos antigos, conforme descrito de forma muito precisa, reflete o caráter de sua filosofia, que nunca alcançou a concepção do espírito e, portanto, também falhou em alcançar a concepção da

humanidade, da liberdade e do progresso, que são aspectos ou sinônimos do primeiro. Certamente, passaram da fisiologia ou cosmologia para a ética, a lógica e a retórica; mas esquematizaram e materializaram essas disciplinas espirituais porque as tratavam empiricamente. Assim, sua ética não foi além dos costumes da Grécia e de Roma, nem sua lógica além das formas abstratas de raciocínio e discussão, nem sua poética além das classes literárias. Por essa razão, todas assumem a forma de preceitos. A “filosofia anti-histórica” foi universalmente reconhecida e descrita, mas é anti-histórica porque é anti-espiritual, anti-histórica porque é naturalista. Os antigos também não perceberam a deficiência observada por nós, pois estavam inteiramente ocupados com a alegria do esforço de passar do mito para a ciência e, assim, para a coleta e classificação dos fatos da realidade. Ou seja, eles estavam absorvidos no único problema que se propuseram a resolver e resolveram com tanto sucesso que forneceram ao naturalismo os instrumentos que ainda são usados: lógica formal, gramática, a doutrina das virtudes, a doutrina das classes literárias, categorias de direitos civis e assim por diante. Todas essas foram criações greco-romanas.

Mas o fato de que historiadores e filósofos antigos não estavam explicitamente cientes do defeito mencionado nos termos adequados, ou melhor, nos termos modernos, não significa que eles não tenham sido, até certo ponto, afetados por ele. Em cada período histórico, existem problemas formulados teoricamente e, por essa mesma razão, resolvidos, enquanto outros ainda não atingiram uma maturidade teórica completa, mas são vistos, intuídos, embora ainda não pensados adequadamente. Se os primeiros são a contribuição positiva daquela época para a corrente cujos elos formam o espírito humano, os últimos representam uma demanda insatisfeita, que une essa época de outra forma ao tempo vindouro. A grande atenção dada ao aspecto negativo de cada época às vezes leva ao esquecimento do outro aspecto e à consequente imaginação de uma humanidade que não passa de satisfação em satisfação através da insatisfação, mas da insatisfação à insatisfação e do erro ao erro. No entanto, obscuridades e discordâncias são possíveis na medida em que a luz e a concórdia tenham sido previamente alcançadas. Assim, elas representam, à sua maneira, progresso, como pode ser visto na história que estamos narrando, onde as encontramos em grande número pelo simples fato de que a era das mitologias e dos prodígios ficou para trás. Se a Grécia e Roma não tivessem sido ambas mais do que a Grécia e mais do que

Roma, se não tivessem sido o espírito humano, que é infinitamente maior do que qualquer Grécia e qualquer Roma – suas individuações transitórias – teriam se contentado com os retratos humanos de seus historiadores e não teriam procurado além disso. Mas eles procuraram além disso – ou seja, os próprios historiadores e filósofos procuraram; e, uma vez que tinham diante de si tantos episódios e dramas da vida humana, reconstruídos por seu pensamento, eles se perguntavam qual era a causa desses eventos, concluindo razoavelmente que tal causa poderia ser um fato específico ou outro, um fato particular; e por essa razão, eles começaram a diferenciar entre fatos e causas e, na ordem das próprias causas, entre causa e ocasião, como faz Tucídides, ou entre começo, causa e ocasião – ἀρχή, αἰτία, πρόφασις -, como Políbio faz. Assim, eles se envolveram em disputas sobre a verdadeira causa deste ou daquele evento e, desde a antiguidade, têm sido feitas tentativas de resolver o enigma da “grandeza” de Roma, assumindo, nos tempos modernos, a forma de um *experimentum* solene do pensamento histórico e, assim, formando o entretenimento daqueles historiadores que permanecem para trás. A pergunta muitas vezes foi generalizada na outra pergunta sobre a força motriz por trás de toda a história; e aqui também aparecem doutrinas, posteriormente desenvolvidas em grande extensão, como a de que a forma da constituição política era a causa de todo o resto, e aquela outra doutrina relacionada ao clima e aos temperamentos dos povos. A doutrina principalmente proposta e aceita foi a da lei natural do círculo nos assuntos humanos, a alternância perpétua do bem e do mal, ou a passagem por formas políticas que sempre retorna à forma de onde partiu, ou como crescimento da infância à idade adulta, declinando para a velhice e decrepitude e terminando na morte. Mas uma lei desse tipo, que satisfazia e ainda satisfaz a mente oriental, não satisfazia a mente clássica, que tinha uma noção viva do esforço humano e do estímulo recebido dos obstáculos encontrados e dos conflitos suportados. Por isso, surgiram outras questões: O homem é oprimido pelo destino ou pela necessidade imutável, ou não é antes brinquedo da fortuna caprichosa, ou é governado por uma providência sábia e sagaz? Também foi questionado se os deuses se interessam pelos assuntos humanos ou não. Essas perguntas encontraram respostas que às vezes são piedosas, defendendo a submissão à vontade e sabedoria divinas, e às vezes, novamente, inspiradas na ideia de que os deuses não se preocupam com os assuntos humanos em si, mas apenas com vingança e punição. Todas essas concepções carecem de firmeza e, na maioria das

vezes, são confusas, pois prevalece nelas uma incerteza geral e uma confissão de ignorância: *in incerto iudicium est*, disse Tacitus, resumindo quase que completamente o argumento antigo sobre o assunto neste epigrama, ou melhor, encontrando o não-pensamento, a falta de compreensão, como resultado do argumento.

O que não entendemos não dominamos; pelo contrário, ele nos domina, ou pelo menos nos ameaça, assumindo a forma do mal; portanto, a atitude psicológica dos antigos em relação à história deve ser descrita como pessimista. Eles viram muita grandeza cair, mas nunca descobriram a grandeza que não cai e que se levanta ainda maior após cada queda. Por essa razão, uma inundação de amargura inunda suas histórias. A felicidade, a beleza da vida humana, sempre pareciam ser algo que tinha sido e já não era, e se estivessem presentes, logo seriam perdidas. Para os romanos e aqueles que professavam o culto a Roma, era a Roma primitiva, austera e vitoriosa; e todos os historiadores romanos, grandes e pequenos, Tito Lívio, Salústio e Tácito, Patérculo e Floro, fixam seu olhar nessa imagem, enquanto lamentam a corrupção dos tempos posteriores. Uma vez foi Roma que pisoteou o mundo; mas eles sabiam que a rainha triunfante um dia se tornaria escrava, saindo da posição de rainha que um dia foi. Esse pensamento se manifesta de diversas formas, desde as meditações melancólicas de Cipião sobre as ruínas de Cartago até a expectativa temerosa do domínio que, como a Pérsia sobre a Babilônia e a Macedônia sobre a Pérsia, deveria suceder ao dos romanos (a teoria das “quatro monarquias” tem sua origem no mundo greco-romano, de onde se filtrou para a Palestina e para o Livro de Daniel). Às vezes reprimida, às vezes expressa, ouvimos a pergunta ansiosa: Quem será o sucessor e o coveiro? Será o ameaçador parta? Serão os germânicos, tão ricos em energia nova e misteriosa? – tudo isso, apesar da consciência orgulhosa dos tempos antigos que pronunciou as palavras “Roma, a cidade eterna”. Certamente, esse pessimismo geral não é completamente coerente, pois nenhum pessimismo pode ser completamente, e aqui e ali surgem indícios fugazes de uma percepção do progresso humano nesta ou naquela área da vida. Encontramos, por exemplo, Tácito, o mais amargo dos homens, observando que nem tudo era melhor nos antigos, mas também nossa era trouxe muitas coisas dignas de louvor e imitação em artes e letras, e um dos interlocutores no Diálogo sobre os Oradores observa que as formas literárias mudam com os tempos e que é devido ao vício da maldade humana que ouvimos o

eterno louvor das coisas antigas e o eterno abuso das coisas modernas. Outro interlocutor no mesmo diálogo chama a atenção para a conexão dialética entre a turbulência da vida e a grandeza da arte, de onde Roma, enquanto errava, enquanto se consumia com facções e dissensões, precisamente naquele momento produziu uma eloquência mais poderosa. Essa ligação entre o bem e o mal não está completamente ausente na filosofia antiga e também é encontrada aqui e ali na historiografia antiga. Salústio, por exemplo, é da opinião de que Roma permaneceu saudável enquanto teve Cartago como oponente e causadora de problemas. Os leitores de Cícero e de Sêneca estarão cientes de que a ideia de humanidade também fez considerável progresso durante os últimos dias da República e os primeiros dias do Império, devido à influência do estoicismo. A providência divina também é procurada, como não era anteriormente, e também encontramos Diógenes Laércio comprometendo-se a tratar dos assuntos de todas as nações como se fossem de uma única cidade (καθ'ἅπερ μιᾷς πολέως). Mas essas promessas permanecem ainda fracas, vagas e inertes (o promissor Diógenes, por exemplo, não cumpriu nenhum de seus grandiosos prólogos), e, em qualquer caso, prenunciam a dissolução do mundo clássico. Durante essa época, o problema do significado da história permaneceu sem solução, porque as concepções contraditórias mencionadas acima sobre a fortuna ou os deuses, a crença em um pioramento universal das coisas, em uma queda ou regressão, que já havia sido expressa em muitos mitos antigos, não eram de forma alguma soluções.

Devido à sua incapacidade de compreender o valor espiritual como a força progressiva imanente na história, mesmo os mais elevados dos antigos historiadores não foram capazes de manter a unidade e a autonomia do trabalho historiográfico, que, em outros aspectos, eles haviam descoberto e afirmado. Embora eles tenham penetrado a decepção exercida por aquelas histórias que são realmente poesia, ou mentiras e partidarismo, ou coleções de material e amontoamento insensato de erudição, ou instrumentos de prazer, proporcionando maravilha para pessoas simples, ainda assim eles foram incapazes de se libertar da preconcepção de que a história é dirigida para um fim de edificação e principalmente de instrução. Essa heteronomia real então apareceu como autonomia. Todos concordam com isso: Tucídides propôs narrar eventos passados para prever eventos futuros, idênticos ou semelhantes, o retorno perpétuo das fortunas humanas; Políbio buscava as causas dos fatos para aplicá-las a casos análogos e considerava de menor

importância os eventos inesperados cujas irregularidades os colocam fora das regras; Tácito, em conformidade com seu principal interesse, que era mais moralista do que social ou político, considerava seu objetivo principal a coleta de fatos notáveis pela virtude ou vício que continham, para que as virtudes não fiquem silenciadas e para que haja medo dos vícios no futuro pela infâmia dos discursos e ações passadas. Atrás deles vieram todos os historiadores menores, todos os hipócritas, que repetiram por imitação ou eco involuntário ou falsa unção e de maneira superficial o que nos escritores maiores era resultado de um pensamento profundo, como, por exemplo, os Salústios, os Diógenes, os Diodoros, os Plutarcos e aqueles que se assemelham a eles. Havia também todos os extratores de quintessências históricas, de feitos e palavras memoráveis de estadistas, capitães e filósofos, e até mesmo de mulheres (as γυναικῶν ἀρεταί^[30]). A historiografia antiga foi chamada de “pragmática”, e assim é, no duplo sentido da palavra, antiga e moderna: na medida em que se limita ao aspecto terreno das coisas e especialmente ao político (o “pragmático” de Políbio), e na medida em que as adorna com reflexões e conselhos (o “apodíctico” do mesmo historiador-teórico).

Essa teoria heterônoma da história nem sempre permanece meramente teórica, prólogo ou estrutura, mas às vezes opera de maneira a misturar elementos que não são historiográficos com a história, como, por exemplo, é o caso dos “discursos” ou “orações” de personagens históricos, não pronunciados ou não em acordo com o que realmente foi dito, mas inventados ou arrançados pelo historiador e colocados nas bocas dos personagens. Isso, na minha opinião, tem sido erroneamente considerado como um resquício do “espírito épico” na historiografia antiga, ou como uma simples prova da habilidade retórica dos narradores, porque, se a primeira explicação se aplica a alguns dos escritores populares e a segunda a certos retóricos, a origem dessas falsificações estava nos maiores historiadores, nada mais do que o cumprimento da obrigação de ensinar e aconselhar aceita por eles. Mas quando tais fins foram atribuídos à história, sua qualidade intrínseca de verdade e a linha de demarcação que ela traçava entre o real e o imaginário não puderam deixar de vacilar até certo ponto, já que o imaginário às vezes servia excelentemente bem e até melhor do que o real para esses fins. E deixando de lado Platão, que desprezava todo conhecimento que não fosse o das ideias transcendentais, Aristóteles mesmo não perguntou se a maior verdade pertencia à história ou à poesia? Não teria

ele de fato dito que a história é “menos filosófica” que a poesia? E se sim, por que a história não deveria ter se valido da ajuda da poesia e da imaginação? Em qualquer caso, seria possível opor resistência a essa perversão ulterior buscando a verdade com olho vigilante e também reduzindo a parcela dos discursos imaginários e outros semelhantes às menores dimensões possíveis. Mas era impossível dispensar a crença no fim da instrução, pois era necessário que a história tivesse algum fim, e um verdadeiro fim não havia sido descoberto, e o fim da instrução desempenhava quase a função de uma metáfora da verdade, pois era, até certo ponto, o mais próximo da verdade. Em Políbio, a vigilância crítica, a austeridade científica, o desejo intenso por uma história ampla e severa alcançam um nível tão elevado que seríamos inclinados a tratar o historiador de Megalópolis um dos grandes pagãos que a imaginação medieval admitia no Paraíso, ou pelo menos no Purgatório, como digno de ter conhecido o verdadeiro Deus por meios extraordinários e como recompensa por sua intensa consciência moral. Mas se considerarmos a questão com maior tranquilidade, teremos que relegar também Políbio ao Limbo onde aqueles que “estiveram antes do Cristianismo” e “não adoraram a Deus devidamente” são recebidos. Eles eram homens de grande valor e alcançaram o limite, até mesmo tocaram nele, mas nunca ultrapassaram.

III. Historiografia medieval

Por essa mesma razão, não devemos considerar o início de qualquer história como um começo absoluto, nem conceber os períodos de maneira simplista, como se estivessem estritamente limitados às determinações representadas por seu caráter geral. Devemos ter cuidado para não identificar a concepção humanista da história com a época antiga da historiografia que a caracteriza ou simboliza – na verdade, não devemos tornar históricas as categorias ideais, que são eternas. A historiografia greco-romana era, sem dúvida, humanista, mas era um humanismo greco-romano – ou seja, não apenas tinha todas as limitações que apontamos, mas também a fisionomia especial que tal humanismo assume nos historiadores e pensadores antigos, variando mais ou menos em cada um deles. Não era apenas humanista desta maneira, mas outras formações do mesmo tipo provavelmente a precederam, como certamente a seguiram, ao longo dos séculos. É talvez atraente, mas também artificial (e contrário ao verdadeiro conceito de progresso),

conceber a história da filosofia e da historiografia como uma série de fases ideais, que são percorridas apenas uma vez, e transformar filósofos em categorias e categorias em filósofos, tornando sinônimos Demócrito e o átomo, Platão e a ideia transcendental, Descartes e o dualismo, Espinosa e o panteísmo, Leibniz e o monadismo, reduzindo a história às dimensões de uma *Dynastengeschichte*, como um crítico alemão a descreveu satiricamente, ou tratando-a de acordo com uma espécie de teoria da “linha de baldes”, como um inglês a descreveu humoristicamente. Daí, também, a visão de que a história ainda não apareceu no mundo, ou que apareceu pela primeira vez e em lampejos, em resposta às invocações feitas pelo historiador e pelo crítico da atualidade. Mas todo pensamento da história é sempre adequado ao momento em que aparece e sempre inadequado ao momento que o segue.

A oportunidade deste aviso é confirmada pelo espanto daqueles que consideram a passagem da historiografia antiga para a cristã ou medieval; pois qual pode ser o significado dessa passagem, na qual nos encontramos diante de um mundo miraculoso e mitológico novamente, idêntico, em suas características gerais, ao dos historiadores antigos, que desapareceu? Certamente não é progresso, mas sim cair em uma vala, na qual também caem todas as ilusões mais caras relacionadas ao avanço perpétuo da humanidade. E a Idade Média parecia ser uma vala ou uma declividade, às vezes durante o próprio período e mais claramente no Renascimento, e essa imagem ainda é representada na crença comum. Limitando-nos apenas ao domínio da historiografia e seguindo a impressão inicial de espanto causada por ela, acabamos por representar os eventos no início da Idade Média de certa forma como eles apareceram para nosso escritor Adolfo Bartoli, em seu volume introdutório para a História da Literatura Italiana, que está todo quebrado com gritos de horror e com o gesto de cobrir o rosto para não ver tanta feiura. “Estamos em um mundo”, escreve Bartoli, ao falar de Gregório de Tours, “onde o pensamento desceu tão baixo a ponto de causar pena, em um mundo onde uma concepção de história não existe mais”, e a história também se torna “uma humilde serva da teologia, ou seja, uma aberração do espírito”. E depois de Gregório de Tours (continua Bartoli) há uma queda ainda maior: “Eis Fredigário, em quem a credulidade, a ignorância e a confusão ultrapassam todos os limites... não sobrevive nele nada de uma civilização anterior.” Depois de Fredigário, com a crônica monástica, damos mais um passo em direção ao nada, embora isso pareça ser

impossível. Aqui “parece que vemos o monge magro colocando sua cabeça trêmula para fora da estreita janela de sua cela a cada cinco ou onze anos, para se certificar de que os homens não estão todos mortos, e então se trancando novamente na prisão, onde vive apenas na expectativa da morte.” Devemos protestar contra tal recuo (que faz o crítico de hoje parecer o “monge magro” cuja aparência ele retratou tão vividamente); devemos afirmar que a mitologia e o milagre e a transcendência certamente retornaram na Idade Média – ou seja, essas categorias ideais voltaram a agir com quase igual força e quase reassumiram seu antigo volume, mas não retornaram historicamente idênticas às do mundo pré-helênico. Devemos procurar no cerne de suas novas manifestações o progresso efetivo que certamente é realizado por Gregório de Tours e Fredigário, e até mesmo pelos cronistas monásticos.

A divindade desce novamente para se misturar antropomorficamente com os assuntos dos homens, como um personagem muito poderoso ou ultrapoderoso entre os menos poderosos; os deuses agora são os santos, e São Pedro e São Paulo intervêm a favor deste ou daquele povo; São Marcos, São Gregório, Santo André ou São Januário lideram a fileira dos combatentes, um competindo com o outro e às vezes contra o outro, pregando peças maliciosas uns nos outros; e no cumprimento ou não de um ato de culto é novamente colocada a perda ou o ganho de uma batalha: poemas e crônicas medievais estão repletos de histórias assim. Essas concepções são análogas às antigas e, de fato, são sua continuação histórica. Isso não acontece apenas (como já foi apontado tantas vezes) devido à aderência deste ou daquele aspecto particular da fé antiga à religião popular e à transformação de deuses em santos e demônios, mas também, e acima de tudo, por uma razão mais substancial. O pensamento antigo havia deixado a fortuna, a divindade, o inescrutável, à margem de seu humanismo, com o resultado de que o prodigioso nunca foi completamente eliminado mesmo dos historiadores mais rigorosos – a porta, de qualquer forma, foi deixada aberta para que ele pudesse retornar. Todos estão cientes de quantas “superstições” a filosofia, a ciência, a história e os costumes foram impregnados durante o final da Antiguidade, que nesse aspecto não era intelectualmente superior, mas sim inferior, à nova religião cristã. Nesta última, as fábulas gradualmente se formaram e os milagres que eram acreditados se espiritualizaram e deixaram de ser “superstições” – ou seja, algo externo ou discordante à concepção humanística geral – e se

harmonizaram com a nova concepção sobrenatural e transcendental, da qual eram o acompanhamento. Assim, mito e milagre, ao se intensificarem no cristianismo, tornaram-se ao mesmo tempo diferentes dos mitos e milagres antigos.

Eles eram diferentes e mais elevados, porque continham um pensamento mais elevado: o pensamento do valor espiritual, que não era peculiar a este ou àquele povo, mas comum a toda a humanidade. Os antigos certamente tocaram esse pensamento na especulação, mas nunca o possuíram, e seus filósofos o buscaram em vão ou o alcançaram apenas na especulação abstrata, incapaz de investir a alma como acontece com pensamentos profundamente pensados, e como aconteceu com o cristianismo. Paulo Orósio expressa isso em sua “*Historiæ adversus paganos*”^[31], com acentos que nenhum historiador greco-romano havia sido capaz de proferir: “Ubique patria, ubique lex et religio mea est.... Latitudo orientis, septentrionis copiositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimæ tutissimæque sedes mei juris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo.”^[32] À virtude do cidadão soma-se a do homem, do homem espiritual, que se coloca em pé de igualdade com a verdade por meio de sua fé religiosa e por seu trabalho, que é humanamente bom. Aos homens ilustres entre os pagãos opõem-se homens ilustres entre os cristãos que são melhores que ilustres, sendo santos; e o novo Plutarco é encontrado nas “*Vitæ patrum*” ou “*eremitarum*”, nas vidas dos confessores de Cristo, dos mártires, dos propagadores da verdadeira fé; as novas epopeias descrevem os conflitos dos fiéis contra os incrédulos, dos cristãos contra hereges e islâmicos. Há aqui uma consciência maior de conflito do que os gregos tinham do conflito entre gregos e bárbaros, ou libertos e escravos, que geralmente eram vistos mais como representando mais diferenças de natureza do que de valores espirituais. A história eclesiástica agora aparece, não mais a de Atenas ou de Roma, mas da religião e da Igreja que a representava em suas lutas e em suas vitórias – ou seja, as lutas e vitórias da verdade. Isso era algo sem precedentes no mundo antigo, cujas histórias de cultura, arte ou filosofia não ultrapassavam o estágio empírico, como vimos, enquanto a história eclesiástica tem um valor espiritual como seu objeto, por meio do qual ela ilumina e julga fatos. Censurar a história eclesiástica porque ela domina e oprime a história profana talvez seja justificável, como veremos, de certos pontos de vista e em certo sentido; mas não é justificável como uma crítica

geral da ideia dessa história e, de fato, quando formulamos a censura nesses termos, estamos inconscientemente fazendo um caloroso elogio dela. A “historia spiritualis” (como também podemos chamá-la, usando o título do poema de Avito) não poderia e, na verdade, não consentiria em ser apenas uma parte, ou sofrer rivais ao seu lado: ela deve dominar e afirmar-se como um todo. E uma vez que a história se torna história da verdade com o cristianismo, ela abandona ao mesmo tempo o fortuito e o acaso, aos quais os antigos frequentemente a abandonavam, e reconhece sua própria lei, que não é mais uma lei natural, destino cego, ou mesmo a influência dos astros (Santo Agostinho refuta essa doutrina dos pagãos), mas racionalidade, inteligência, providência. Essa concepção não era desconhecida da filosofia antiga, mas agora se liberta do gelo do intelectualismo e do abstracionismo e se torna calorosa e fecunda. A providência guia e dispõe o curso dos eventos, direcionando-os para um fim, permitindo males como punições e como instrumentos de educação, determinando a grandeza e as catástrofes dos impérios, a fim de preparar o reino de Deus. Isso significa que pela primeira vez a ideia do círculo, do retorno perpétuo dos assuntos humanos ao seu ponto de partida, do trabalho vão das Danaides é realmente quebrada; pela primeira vez, a história aqui é compreendida como progresso: um progresso que os historiadores antigos não conseguiram descobrir, exceto em vislumbres raros, caindo assim em um pessimismo inconsolável, enquanto o pessimismo cristão é irradiado de esperança. Daí a importância a ser atribuída à sucessão de impérios e à função desempenhada por cada um deles, e especialmente em relação ao Império Romano, que unificou politicamente o mundo que Cristo veio unificar espiritualmente, à posição do judaísmo em oposição ao cristianismo, e assim por diante. Essas questões foram respondidas de várias maneiras, mas com a suposição comum de que a inteligência divina havia desejado esses eventos, aquela grandeza e decadência, aquelas alegrias e aflições, e portanto, que tudo havia sido meios necessários da obra divina, e que todos estavam competindo no fim da história, ligados uns aos outros, não como efeitos decorrentes de uma causa cega, mas como estágios de um processo. Da mesma forma, a história compreendida como história universal, não mais no sentido de Políbio, que narra as trocas dos estados que se relacionam entre si, mas no sentido mais profundo de uma história do universal, do universal por excelência, que é a história em trabalho com Deus e em direção a Deus. Por meio desse espírito que os envolve, até as

mais negligenciadas das crônicas são cercadas por um halo, que falta às histórias clássicas da Grécia e de Roma, e que, embora distantes de nossos pontos de vista particulares, ainda em sua aparência geral os torna muito próximos de nosso coração e mente.

Tais são os novos problemas e as novas soluções que o cristianismo trouxe ao pensamento histórico, e pode-se dizer deles, como se diz do pensamento político e humanístico dos antigos, que eles constituem uma base sólida de eficácia perpétua para o espírito humano. Eusébio de Cesareia deve ser colocado ao lado de Heródoto como “pai” da historiografia moderna, por mais pouco disposta que ela esteja a reconhecer seus pais nesse autor bárbaro e nos outros que foram chamados de “pais da Igreja”, a quem, e particularmente a Santo Agostinho, ela ainda deve uma grande parte de si mesma. O que são nossas histórias de cultura, de civilização, de progresso, de humanidade, de verdade, senão a forma de história eclesiástica em harmonia com nossos tempos – ou seja, do triunfo e propagação da fé, da luta contra os poderes das trevas, dos tratamentos sucessivos do novo evangelho, ou boas novas, feitos de novo a cada época subsequente? As histórias modernas, que narram a função desempenhada ou a preeminência assumida por esta ou aquela nação na obra da civilização, não correspondem às “Gesta Dei per Francos” e a outras fórmulas semelhantes da historiografia medieval? E nossas histórias universais são universais não apenas no sentido de Políbio, mas também do universal como ideal, purificado e elevado no sentido cristão; daí o sentimento religioso que experimentamos ao nos aproximarmos da solenidade da história.

Observa-se que, ao apresentá-la dessa forma, idealizamos em certa medida a concepção cristã; e isso é verdade, mas da mesma forma e na mesma medida que idealizamos o humanismo antigo, que não era apenas humanismo, mas também transcendência e mistério. A historiografia cristã, assim como a historiografia antiga, resolveu os problemas que lhe foram colocados, mas não resolveu outros problemas que só foram formados posteriormente, porque não lhe foram colocados. Uma prova disso está nos caprichos e nos mitos que acompanharam sua concepção fundamental. O prodigioso e o miraculoso que, como já observado, cercavam a historiografia cristã, testemunhavam precisamente o ideal incompleto do novo e mais elevado Deus, cujo pensamento se converteu em mito, sua ação em anedotas fabulosas. No entanto, quando não se tratava de milagres, ou

quando estes eram reduzidos a pequeno alcance, atenuados e contidos, se não refutados, permanecia ainda o milagre da divindade e da verdade, concebido como transcendente, separado e oposto aos assuntos humanos. Isso também era uma comprovação do espírito cristão, na medida em que superava o espírito antigo, não com a tranquilidade e segurança do pensamento, mas com a violência do sentimento e o entusiasmo da imaginação. A transcendência levava a considerar as coisas mundanas como externas e rebeldes às coisas divinas: daí o dualismo de Deus e do mundo, de uma *civitas coelestis* e de outra que era terrena, de uma *civitas Dei* e de uma *civitas diaboli* que reviveu concepções orientais mais antigas, como o parsismo, e foi temperado, se não corrigido internamente, por meio do curso providencial da história, internamente comprometido por esse dualismo invencível. A cidade de Deus destruiu a cidade terrena e ocupou seu lugar, mas não a justificou, embora tenha tentado fazê-lo aqui e ali, de acordo com a lógica de seu princípio providencial e progressivo. Santo Agostinho, obrigado a explicar as razões da fortuna de Roma, escapou da dificuldade com o sofisma de que Deus concedeu essa grandeza aos romanos como recompensa por suas virtudes, ainda que terrenas e não capazes de levar à conquista das glórias celestiais, mas ainda dignas da recompensa fugaz da glória terrena. Assim, os romanos permaneceram sempre reprovados, mas menos repreensíveis do que outros reprovados; não poderia ter havido verdadeira virtude onde não houvesse verdadeira religião. As disputas de ideias não apareceram como formas conflitantes do verdadeiro em seu devir, mas simplesmente como sugestões diabólicas que perturbavam a verdade, que era completa e possuída pela Igreja. Eusébio de Cesareia tratava as heresias como obra do diabo, porque era o diabo quem incitava Simão, o Mago, e depois Menandro, e as duas correntes da gnose representadas por Saturnino e Basilides. Otto de Freising contemplava o Império Romano sucedendo ao babilônico como filho ao pai, e os reis persas e gregos quase como seus tutores e pedagogos. Na unidade política de Roma, ele descobre um prelúdio à unidade cristã, para que as mentes dos homens se formem *ad majora intelligenda promptiores et capaciores*^[33], sejam disciplinadas ao culto de um único homem, o imperador, e ao temor de uma única cidade dominante, que eles aprendam *unam quoque fidem tenendam*^[34]. Mas o mesmo Otto imagina o mundo inteiro, a partir do primeiro homem até Cristo ... *exceptis de Israelitico populo paucis, errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, dæmonum ludicris captus, mundi*

illecebris irretitus, luctando sub principe mundi diabolo^[35], até que venha a plenitude dos tempos e Deus envie Seu Filho à terra. A doutrina da salvação como graça devida ao bom prazer de Deus, *indebita Dei gratia*, não é de modo algum um excrescimento acidental dessa concepção, mas sua fundação ou complemento lógico. A humanidade cristã estava destinada a se tornar não humana, e Santo Agostinho, por mais que atraia reverência pela energia de seu temperamento, por seu olhar sempre fixo no alto, nos ofende em igual medida por sua falta de simpatia humana, sua dureza e crueldade; e a “graça” da qual ele fala assume aos nossos olhos o aspecto de odioso favoritismo e exercício indevido de poder. No entanto, é bom lembrar que, por meio dessas oscilações e desvios de sentimento e imaginação, a historiografia cristã preparou o problema da superação do dualismo. Pois, se a busca do cristianismo nos não cristãos, da graça devida a todos os homens a partir de seu próprio caráter de homens, a verdade das heresias, a bondade da virtude pagã, foi uma tarefa histórica que amadureceu lentamente nos tempos modernos, a divisão e oposição das duas histórias e das duas cidades, introduzida pelo cristianismo, foi uma necessidade fundamental, assim como sua unidade pensada na Unidade divina providencial foi uma boa preparação para isso.

Outro aspecto bem conhecido desse dualismo é o dogmatismo, a incapacidade de entender a particularização concreta de si mesmo pelo espírito em suas várias atividades e formas. Isso explica a acusação feita à história eclesiástica de sobrepor-se e oprimir tiranicamente toda a história restante. Isso de fato ocorreu, porque a história eclesiástica, em vez de se desenvolver no universal concreto do espírito, permaneceu enraizada em uma determinação particular dele. Todos os valores humanos foram reduzidos a um único valor, ou seja, à firmeza da fé cristã e ao serviço da Igreja. Esse valor, assim concebido abstratamente, foi privado de sua virtude natural e declinou ao nível de um fato material e imóvel, e de fato a consciência cristã vívida e fluída, após alguns séculos de desenvolvimento, solidificou-se em dogmas. Esse dogma materializado e imóvel prevaleceu necessariamente como uma medida universal, e os homens de todos os tempos foram julgados de acordo com se tinham ou não sido tocados pela graça divina, se eram piedosos ou ímpios, e as vidas dos santos padres e dos crentes foram um Plutarco, que excluía qualquer outro Plutarco profano. Esse era o dogmatismo da transcendência, que, portanto, se resolveu em ascetismo, em nome do qual toda a história atual da humanidade é coberta

de desprezo, horror e lamentação. Isso é especialmente perceptível em Agostinho, em Orósio e em Otto de Freising, mas pode ser percebido pelo menos em germe como uma tendência entre todos os historiadores ou cronistas do início da Idade Média. Que pensamentos são sugeridos pela batalha das Termópilas para Otto de Freising? *Tædet hic inextricabilem malorum texere cratem; tamen ad ostendendam mortalium miseriam, summam ea attingere volo. E o que pelos feitos de Alexandre? Regni Macedonum monarchia, quæ al ipso cæpit, ipso mortuo cum ipso finitur... Civitas autem Christi firmata supra firmam petram*^[36]. Com o ascetismo está ligada a credulidade frequentemente observada e muitas vezes ridicularizada dos historiadores medievais (não a ser confundida com a crença em milagres, oriunda da religião): essa credulidade é geralmente atribuída à prevalência da imaginação, ou às condições sociais, que tornaram os livros raros e a capacidade crítica difícil de encontrar, ou seja, coisas que precisavam ser explicadas por sua vez.

A indiferença é, de fato, uma das principais fontes de credulidade, porque ninguém é crédulo em relação às coisas que lhe dizem respeito de perto e com as quais lida, enquanto, por outro lado, todos (como é comprovado na vida diária) estão prontos para ouvir conversas mais ou menos indiferentes. O ascetismo, diminuindo o interesse pelas coisas do mundo e pela história, contribuiu para o descuido e a dispersão de livros e documentos, promoveu a credulidade em relação a tudo o que era ouvido ou lido, soltando a imaginação, sempre desejosa do maravilhoso e curioso, em detrimento do discernimento. Isso não ocorreu apenas na história propriamente dita, mas também na ciência da natureza ou na história natural, que também era indiferente a alguém que possuía a verdade última da religião. A fraca capacidade de individualização observada na historiografia medieval deve ser atribuída ao ascetismo, que geralmente se satisfaz com o caráter geral do bem ou do mal (o “retrato” é muito raro nela, assim como nas artes figurativas da mesma época), e tem ainda menos consciência das diferenças históricas de lugar e tempo, travestindo pessoas e eventos em trajes contemporâneos. Ele chega até mesmo a compor histórias imaginárias e documentos falsos, que retratam um suposto tipo. Isso se estende desde Agnello de Ravena, que declarou que também escreveu as vidas daqueles bispos de Ravena sobre os quais não possuía informações, *et credo* (ele disse) *non mentitum esse*^[37], porque, se eles ocupassem um passado tão elevado, deviam necessariamente ter sido bons, caridosos, zelosos, e assim

por diante, até os falsos decretos do pseudo-Isidoro. Também devemos ao ascetismo a forma de crônica como sua causa íntima, porque, quando o significado de fatos particulares foi negligenciado, só restava registrá-los conforme eram observados ou relatados, sem nenhuma conexão ideológica e apenas a conexão cronológica. Assim, frequentemente encontramos entre os historiadores da Idade Média a união (à primeira vista estranha, mas não sem coerência lógica) de uma história grandiosa, que começa com a criação do mundo e a dispersão das raças, e uma crônica árida, seguindo o outro princípio e tornando-se cada vez mais particular e mais contingente à medida que se aproxima dos tempos dos autores.

Quando, por um lado, as duas cidades, a celestial e a terrena, e, por outro, a transcendência do princípio de explicação foram concebidas, a composição do dualismo não pôde ser buscada na inteligência, mas no mito, que pôs fim à luta com o triunfo de um dos dois adversários: o mito da queda, da redenção, do reinado esperado de Cristo, do Juízo Final e da separação final das duas cidades, uma ascendendo ao Paraíso com os eleitos, a outra sendo lançada de volta ao inferno com os ímpios. Essa mitologia teve seu precedente nas expectativas judaicas de um Messias e também, de alguns pontos de vista, no orfismo, e continuou a se desenvolver por meio da gnose, do milenarismo e de outras tentativas e heresias, até assumir uma forma definitiva ou quase definitiva em Santo Agostinho. Observou-se que, nessa concepção, a metafísica se identificava com a história, como um pensamento inteiramente novo, completamente oposto ao pensamento grego, e que é uma contribuição filosófica inteiramente nova e própria do cristianismo. Mas devemos acrescentar aqui que, como mitologia, ela não uniu, mas de fato confundiu, metafísica e história, tornando o finito infinito, evitando a falácia do círculo como um retorno perpétuo das coisas, mas caindo na outra falácia de um progresso que começa e termina no tempo. A história foi então organizada em épocas ou fases espirituais, através das quais a humanidade nasceu, cresceu e alcançou a completude: havia seis, sete ou oito épocas, de acordo com as várias formas de divisão e cálculo, que às vezes correspondiam às idades da vida humana, às vezes aos dias da criação, às vezes a ambos esses esquemas combinados; ou quando a hermenêutica de São Jerônimo sobre o Livro de Daniel foi aceita, a sucessão de eventos foi distribuída entre as quatro monarquias, das quais a última era a romana, não apenas em ordem temporal, mas também em ordem de ideia, porque após o Império Romano (a Idade Média, como

sabemos, nutriu por muito tempo a ilusão de que esse império persistia na forma do Sacro Império Romano) não haveria mais nada, e o reinado de Cristo ou da Igreja e depois do Anticristo e do julgamento universal seriam esperados sem qualquer interrupção. O fim que a história ainda não tinha alcançado cronologicamente, sendo também intrínseco ao sistema, era idealmente passível de construção, assim como Apocalipses já o haviam construído idealmente, impregnando obras teológicas e até mesmo histórias, que em sua última seção (veja as obras de Otto de Freising para todas) descreviam a vinda do Anticristo e o fim do mundo: daí a ideia de uma história das coisas futuras, continuada pelo paradoxal Francesco Patrizzi, que expressou sua teoria no século XVI em seus diálogos *Sobre a História* (1560). Esse quadro histórico geral poderia ser variado aqui e ali em seus detalhes, mas nunca despedaçado e refutado; ele variava em ortodoxia até a época de Agostinho e, depois, entre os dissidentes e os hereges. A mais notável dessas variações foi o Evangelho Eterno dos seguidores de Gioacchino di Flora, que dividiram a história em três épocas, correspondendo às três pessoas da Trindade: a primeira, do Antigo Testamento ou do Pai, a segunda, do Novo Testamento ou do Filho, a terceira e última, do Espírito. Essas são apenas combinações e transações artificiais, por meio das quais a vida sempre procura encontrar um caminho entre os esquemas preconcebidos que a comprimem e ameaçam sufocá-la.

Mas tais transações não foram suficientes para superar a discordância entre realidade e plano, que se revelava em todos os lugares. Daí a necessidade da interpretação alegórica, tão cara à Idade Média. Isso consistia substancialmente em colocar uma figura imaginária entre o plano e a realidade histórica, uma mistura de ambos, como uma ponte, mas uma ponte que só podia ser atravessada na imaginação. Assim, personagens e eventos da história sagrada e profana foram alegorizados, e foram feitos sutis cálculos numéricos e continuamente reforçados com novas contribuições imaginárias, a fim de descobrir correspondências e paralelismos; e não apenas as idades da vida e os dias da criação foram colocados em uma linha paralela com as épocas históricas, mas também as virtudes e outras concepções. Tais noções ainda são encontradas em livros de devoção e na pregação dos oradores sagrados menos perspicazes e menos modernizados. O “reino da natureza” também foi incluído na interpretação alegórica; e, como a história e a metafísica haviam sido postas em desacordo uma com a outra, da mesma forma a ciência natural foi posta

em desacordo com ambas, e todas apareceram juntas em formas alegóricas nas enciclopédias medievais, nos *Panteões* e *Espelhos do Mundo*.

Apesar desses desvios inevitáveis, a nova ideia de história como o drama espiritual da humanidade, embora inclinada ao mito, agiu com muita energia a ponto de enfraquecer a antiga concepção heterônoma da história, direcionada para a administração de instrução abstrata, útil na prática real. A própria história se tornou o ensinamento, o conhecimento da vida da raça humana desde sua criação na terra, através de suas lutas, até seu estado final, que foi indicado no horizonte próximo ou remoto. A história, assim, se tornou a obra de Deus, ensinando por meio de Sua palavra e presença direta, que pode ser vista e ouvida em cada parte dela. Certamente não faltam declarações, de fato, elas abundam, de que a leitura de histórias é útil como aconselhamento e, especialmente, como inculcação de bom comportamento e abstenção do mal. Às vezes, trata-se de declarações tradicionais e convencionais, outras vezes de propósitos específicos: mas a historiografia medieval não foi concebida, porque não poderia ser concebida, de forma heterônoma.

Se o ascetismo mortificou as mentes e se o miraculoso as obscureceu, não é necessário acreditar, por outro lado, que ambos tiveram o poder de deprimir completamente a realidade e por um longo período. Na verdade, precisamente porque o ascetismo era arbitrário e a mitologia imaginária, eles permaneceram mais ou menos abstratos, da mesma forma que a interpretação alegórica, que era impotente para suprimir as determinações reais dos fatos. Era bom desprezar e condenar a cidade terrena com palavras, mas ela se impunha à atenção, e se não falava ao intelecto, falava às almas e às paixões dos homens. Em seu período de vigor juvenil, também, o cristianismo foi obrigado a tolerar a história profana, ditada por interesses econômicos, políticos e militares, ao lado da história sagrada. E, assim como durante a Idade Média, além da poesia religiosa dos hinos e poemas sagrados, existia também uma epopeia de conquistas territoriais, de choques de povos e de conflitos feudais, assim continuou a existir uma história mundana, mais ou menos misturada e temperada com a história religiosa. Encontramos até mesmo cristãos fervorosos e os mais piedosos dos sacerdotes cedendo ao desejo de coletar e transmitir a memória de sua raça: assim, Gregório de Tours falou dos francos, Paulo, o Diácono, dos lombardos, Beda dos anglos, Widukind dos saxões. Seus gentis corações de

partidários políticos não deixam de bater. Eles não só lamentam a miséria e a maldade da humanidade em geral, mas também dão vazão a seus sentimentos particulares, como observamos, por exemplo, no monge Erquemperto, que, *ex intimo corde ducens alta suspiria*^[38], retoma o fio da história de Paulo para narrar as ações de seus gloriosos lombardos (agora perseguidos de volta para a parte sul da Itália e atacados e emboscados de todos os lados), *non regnum sed excidium, non felicitatem sed miseriam, non triumphum sed perniciem*^[39]. E Liuprando de Cremona, embora faça a divindade intervir como governante e castigadora em todas as ocasiões, e até os santos em pessoa lutem, não deixa de observar, por exemplo, que quando Berengário procedeu a tomar posse do reino após a morte de Guido, os seguidores deste último clamaram Rei Lambert, *quia semper Itali geminis uti dominis volunt, quatinus alterum alterius terrore coherceant*^[40]: o que também é a definição da sociedade feudal.

Eles eram muito crédulos em muitas coisas, longe de serem profundos e abandonados à sua imaginação, mas não eram crédulos, de fato eram perspicazes, astutos e desconfiados no que diz respeito às posses e privilégios das igrejas e mosteiros, das famílias e do grupo feudal e à ordem de cidadania a que cada um pertencia. É a esses interesses que devemos a formação de arquivos, registros, cronologias e o exercício da crítica quanto à autenticidade e genuinidade dos documentos. A concepção da nova virtude cristã oprimiu, mas não extinguiu, a admiração (embora considerada pecaminosa pelos mais severos) pelos grandes nomes da antiga Roma e pelas muitas obras da civilização pagã, sua eloquência, sua poesia, sua sabedoria civil. Nem proibiu a admiração pela sabedoria árabe ou judaico-árabe, cujas obras foram bem recebidas, apesar das disputas religiosas. Portanto, podemos dizer que da mesma forma que o humanismo greco-romano não excluiu completamente o sobrenatural, o sobrenatural cristão não impediu a consideração humana das paixões mundanas e das transações terrenas.

Isso se torna cada vez mais evidente à medida que passamos do início para o final da Idade Média, quando a historiografia profana avança como resultado das lutas entre a Igreja e o Estado, do movimento comunal, das comunicações comerciais mais frequentes entre a Europa e o Oriente, e assim por diante. Esses são eles próprios o resultado do desenvolvimento, amadurecimento e modernização do pensamento, que cresce com a vida e

faz a vida crescer. Nem a vida nem o pensamento permaneceram presos às concepções dos pais da Igreja, de Agostinho, de Orósio, para quem a história oferecia nada além da prova dos males infinitos que afligem a humanidade, dos castigos incessantes de Deus e das “mortes dos perseguidores”. Em Otto de Freising, que se mantém mais firmemente do que os outros às doutrinas de Agostinho, encontramos a aspereza da doutrina temperada pela graça; e quando ele narra a luta entre a Igreja e o Império, se não se pode dizer que ele toma o partido do Império, também não se pode dizer que ele defenda resolutamente o da Igreja, pois as visões escatológicas que formam uma grande parte de sua obra não cegam seu senso prático e julgamento político. O partido da fé contra os infiéis permaneceu, no entanto, sempre o “grande partido”, a grande “luta de classes” (eleitos e réprobos) e de “estados” (cidades celestiais e terrenas). Mas dentro desse grande quadro, percebemos outras figuras mais particularizadas, outros partidos e interesses, que gradualmente passam a ocupar o primeiro, segundo e terceiro planos, de modo que a luta entre Deus e o diabo é cada vez mais empurrada para o fundo e se torna algo vago, algo sempre pressuposto, mas não sentido como ativo e urgente na alma, como algo do qual ainda se fala, mas que não é profundamente sentido, ou pelo menos não sentido com a energia que as palavras desejariam nos fazer acreditar, as próprias palavras frequentemente soando como um refrão, tão piedoso quanto convencional. O milagroso gradualmente preenche menos espaço e aparece com menos frequência: Deus age mais voluntariamente por meio de causas secundárias e respeita as leis naturais; Ele raramente intervém diretamente de maneira revolucionária. A forma das crônicas também se torna menos accidental e árida, sendo que os melhores cronistas aqui e ali procuram uma “ordem” diferente – ou seja, realmente uma melhor compreensão – e encontramos (particularmente a partir do século XIII) a *ordo artificialis* ou interna em oposição à *ordo naturalis* ou ordem cronológica externa. Também podemos encontrar aqueles que distinguem entre o *sub singulis annis describere*^[41] e o *sub stilo historico conglutinare*^[42] – ou seja, agrupando de acordo com as coisas descritas. O aspecto geral da historiografia muda consideravelmente. Limitando-nos apenas à historiografia italiana, não existem mais livros pequenos sobre os milagres e as translações dos corpos de santos e bispos, mas crônicas de comunas, todas elas cheias de afeto pelos superiores feudais ou pelo arcebispo, pelo lado imperial ou anti-imperial, por Milão ou por Bergamo,

ou por Lodi. O senso de tragédia, que pesava tanto sobre Erquemperto, retorna com acentos novos e mais fortes na narrativa dos feitos de Barbarossa em Milão, intitulada *Libellus tristititiæ et doloris, angustiae et tribulationis, passionum et tormentorum*. O amor pela própria cidade usurpa grande parte do espaço anteriormente dedicado às coisas celestiais, e os elogios a Milão, a Bergamo, a Veneza, a Amalfi, a Nápoles, ecoam nas páginas de seus cronistas. Assim, chegamos a essas vastas crônicas que, embora comecem com a Torre de Babel, levam à história daquela cidade ou daquele evento que mais apela aos sentimentos e estimula melhor a engenhosidade do escritor, e se misturam com as pessoas e coisas da vida presente ou futura. Giovanni Villani, um peregrino a Roma para celebrar o jubileu papal, não é inspirado pelo espírito ascético nem elevado ao céu por aquele espetáculo solene; mas, pelo contrário, “já que se encontra na cidade santa de Roma nessa abençoada peregrinação, inspecionando suas grandes e antigas possessões e lendo as histórias e os grandes feitos dos romanos”, ele é inspirado a compor a história de sua Florença natal, “filha e criação de Roma” (da Roma antiga antes do cristianismo). Sua Florença se assemelhava a Roma em sua ascensão à grandeza e sua busca por grandes coisas, e era como Roma em sua queda. Assim, o “santo” e o “abençoado” não o levam a pensamentos santos e abençoados, mas a pensamentos de grandeza mundana. À historiografia das comunas corresponde a historiografia mais seriamente mundana, mais formal e historicamente elaborada do reino normando e suábio da Sicília. No prólogo de suas *Constitutiones*, os soberanos são declarados instituídos pela própria necessidade das coisas, impulsionados tanto pela providência divina quanto pela necessidade; com seu Romualdo Guarna, seu Abade Telesino, seu Malaterra, seu Hugo Falcando e Pietro da Eboli, seu Riccardo da San Germano, com o pseudo-Jamsilla e Saba Malaspina. Todos esses têm seus heróis, Roger e William os Normandos, Frederick e Manfred os Suábios, e o que eles louvam neles é a base política sólida que souberam estabelecer e manter com mão firme. *E o tempore*, diz Falcando sobre Roger, *Regnum Sicilia, strenuis et præclaris viris abundans, cum terra marique plurimum posset, vicinis circumquoque gentibus terrorem incusserat, summaque pace ac tranquillitate maxima fruebatur*^[43]. E o chamado Jamsilla, sobre Frederico II: *Vir fuit magni cordis, sed magnanimitatem suam multa, qua in eo fuit, sapientia superavit, ut nequaquam impetus eum ad aliquid faciendum impelleret, sed ad omnia cum rationis maturitate procederet;... utpote qui*

philosophisæ studiosus erat quam et ipse in se coluit, et in regno suo propagare ordinavit. Tunc quidem ipsius felici tempore in regno Siciliae erant litterati pauci vel nulli; ipse vero imperator liberalium artium et omnis approbatæ scientia scholas in regno ipso constituit ... ut omnis conditionis et fortuna homines nullius occasione indigentiae a philosophiæ studio retraherentur^[44]. O estado, a cultura profana, a “filosofia”, personificada no heresiarca Frederico, são assim destacados com clareza. E enquanto, por um lado, teorias cada vez mais laicas do Estado se unem a esses fluxos políticos e culturais (de Dante, de fato de Tomás de Aquino, a Marsílio de Pádua), e os primeiros contornos da história literária (vidas dos poetas e dos homens famosos por seu conhecimento, e o surgimento das literaturas vernáculas) e histórias dos costumes (como em certas passagens de Ricobaldo de Ferrara), por outro lado, o escolasticismo encontrou seu caminho para esses problemas e concepções por meio das obras de Aristóteles, que representavam como que um primeiro resumo breve do conhecimento antigo. É desnecessário dizer que o poema de Dante é o principal monumento dessa condição de espírito, onde as ideias da Idade Média são mantidas, mas as afeições políticas, poéticas e filosóficas, o amor à fama e à glória, provam sua vitalidade, embora subordinadas a essas ideias e contidas, na medida do possível, por elas.

Mas essas ideias ainda são mantidas, mesmo entre os imperialistas e adversários da Igreja, e é apenas em raros espíritos que encontramos uma negação parcialmente cética e parcialmente irônica delas. A transcendência, a presciência de Deus, que ordena, dirige e dispõe de tudo de acordo com Sua vontade, concede recompensas e punições e intervém misteriosamente, sempre mantém seu lugar no fundo distante, em Dante como em Giovanni Villani, como em todos os historiadores e cronistas. No final do século XV, a concepção teológica faz uma aparição curiosa no historiador francês Comines, de mãos dadas com a política mais alerta e desprovida de preconceitos de sucesso a qualquer custo. A mundanidade, tão rica, variada e complexa, ainda estava sem um padrão ideal de comparação, e por esse motivo era mais vivida do que pensada, manifestando-se mais em riqueza de detalhes do que sistematicamente. Os elementos antigos da cultura, que haviam passado do aristotelismo para o escolasticismo, não conseguiram agir poderosamente, porque foi selecionada especialmente aquela parte do aristotelismo que estava em harmonia com o pensamento cristão já traduzido em termos platônicos e dogmatizado em uma forma

transcendental pelos pais da Igreja. Daí tem sido possível observar uma pausa no interesse historiográfico, onde prevaleceu o escolasticismo, sendo considerado suficiente um compêndio do tipo do de Martinho de Opava para servir de citação para demonstração ou para fins jurídicos. O que era necessário ao entrar em um novo período de progresso (sempre há progresso, mas “períodos de progresso” são aqueles em que o movimento do espírito parece acelerar e o fruto que amadureceu ao longo de séculos é colhido rapidamente) era uma negação direta e consciente da transcendência e do milagre cristão, da ascese e da escatologia, tanto na vida quanto no pensamento, uma negação cujos termos (vida celestial e terrena) certamente haviam sido observados pela historiografia medieval, mas haviam sido permitidos a perdurar e progredir, um ao lado do outro, sem verdadeiro e próprio contato e conflito entre eles.

IV. A historiografia do renascimento

A negação da transcendência cristã foi obra da era do Renascimento, quando, para usar a expressão de Fueter, a historiografia se “secularizou”. Nas histórias de Leonardo Bruni e de Bracciolini, que deram os primeiros exemplos marcantes da nova atitude do pensamento historiográfico, e em todas as outras do mesmo tipo que os seguiram – entre elas as de Maquiavel e Guicciardini brilham distintamente –, encontramos quase nenhum vestígio de “milagres”. Estes são registrados apenas com a intenção de zombar deles e explicá-los de maneira completamente humana. Uma análise aguda de personagens e interesses individuais substitui a intervenção da providência divina e as ações dos papas, e as próprias lutas religiosas tendem a ser interpretadas de acordo com paixões utilitárias e exclusivamente com vistas a sua relevância política. Permite-se que desapareça o esquema das quatro monarquias com a chegada do Anticristo; as histórias agora são narradas “ab inclinatione imperii”, e mesmo as histórias universais, como as Enéades de Sabellicus, não aderem à tradição eclesiástica tradicional. Crônicas do mundo, histórias universais miraculosas, tanto teológicas quanto apocalípticas, tornam-se literatura do povo e daqueles com pouca cultura, ou persistem em países de cultura atrasada, como a Alemanha da época, ou finalmente são limitadas ao círculo da historiografia confessional católica ou protestante, ambas retendo tanto da Idade Média, talvez o protestante mais do que o católico (pelo menos à primeira vista), pois este último conseguiu pelo menos aqui e ali contemporizar e se adaptar aos tempos.

Tudo isso é mostrado de forma muito clara e minuciosa por Fueter, e agora vou prosseguir para fazer certas observações e fornecer algumas informações do seu livro, que irei rearranjar e complementar com mais algumas minhas.

Na historiografia política do final da Idade Média, a concepção teológica havia sido, como dissemos, relegada ao segundo plano; mas daqui em diante, ela não é encontrada nem mesmo lá, e se às vezes ouvimos suas fórmulas, elas são como aquelas da Cruzada contra os Turcos, pregando a libertação do túmulo de Cristo. Estas ainda eram repetidas por pregadores, escritores de versos e retóricos (e continuaram a ser repetidas por três séculos), mas não encontraram resposta na realidade política e na consciência do povo, porque eram apenas sons vazios. A negação do teologismo e a secularização da história não foram realizadas apenas na prática, desacompanhadas de consciência completa; pois, embora muitas mentes realmente tenham se voltado na direção indicada pelo destino, ou em outras palavras, pela nova necessidade mental, e embora a polêmica nem sempre tenha sido aberta, mas, ao contrário, frequentemente cercada de muitas precauções, há evidências da concordância da prática com a teoria da historiografia. A crítica de um teórico tão grave da história como Bodin se opõe ao esquema das quatro monarquias. Seu objetivo é combater o “erro inveterado dos quatro impérios”, provando que a noção foi arbitrariamente tirada do sonho de Daniel e que de modo algum correspondia ao curso real dos acontecimentos. Seria supérfluo registrar aqui os célebres epigramas de Maquiavel e Guicciardini, que satirizaram a teologia e os milagres. Guicciardini observou que todas as religiões têm se vangloriado de milagres e, portanto, eles não são provas de nenhuma delas e talvez sejam nada mais do que “segredos da natureza”. Ele aconselhou seus leitores a nunca dizer que Deus havia ajudado fulano porque ele era bom e havia feito sicrano sofrer porque ele era mau, pois “frequentemente vemos o contrário”, e os conselhos da providência divina são na verdade um abismo. Paolo Sarpi, embora admita que “é um pensamento piedoso e religioso atribuir a disposição de cada evento à providência divina”, considera “presunção” determinar “para qual fim os eventos são direcionados por essa sabedoria suprema”; pois os homens, sendo emocionalmente ligados às suas opiniões, “se persuadem de que são tão amados e favorecidos por Deus quanto por eles mesmos”. Assim, por exemplo, eles argumentavam que Deus havia feito Zuínglio e Oekolampad morrerem quase ao mesmo tempo, para que

Ele pudesse punir e remover os ministros da discórdia, quando é certo que “após a morte desses dois, os cantões evangélicos fizeram maior progresso na doutrina que receberam de ambos”. Essa disposição de espíritos religiosos e cautelosos é ainda mais significativa do que a dos radicais e impetuosos, abertamente irreverentes, da mesma forma que a nova importância atribuída à história é notável no aumento do trabalho historiográfico que é então perceptível em toda parte e na formação de uma verdadeira e própria escola filológica, não apenas para a antiguidade, mas para a Idade Média (Valla, Flavio Biondo, Calchi, Sigonio, Beato Renano etc.), que publica e restaura textos, critica a autenticidade e o valor das fontes, ocupa-se com o estabelecimento de um método técnico de exame de testemunhas e compõe histórias eruditas.

Nada é mais natural do que a nova forma de historiografia parecer ser um retorno à antiguidade greco-romana, assim como o cristianismo havia parecido ser um retorno à história do Éden (o interlúdio do paganismo tendo sido encerrado pela redenção), ou que a Idade Média ainda pareça para alguns hoje um retrocesso aos tempos bárbaros pré-helênicos. A ilusão do retorno era expressa no culto à antiguidade clássica e em todas aquelas manifestações, literárias, artísticas, morais e costumeiras, familiares àqueles que conhecem o Renascimento.

No campo específico com o qual estamos atualmente ocupados, encontramos um documento curioso em apoio à dificuldade que filólogos e críticos experimentaram em persuadir a si mesmos de que os escritores gregos e romanos talvez tivessem sido capazes de se enganar, mentir, falsificar, serem levados por paixões e cegados pela ignorância, da mesma forma que os da Idade Média. Assim, estes últimos foram severamente criticados enquanto os primeiros eram reverenciados e aceitos, pois era necessário muito tempo e esforço para alcançar uma liberdade mental igual em relação aos antigos, e a crítica de textos e fontes foi desenvolvida em relação à história medieval muito antes de alcançar uma liberdade semelhante em relação à história antiga. Mas a maior prova e monumento da ilusão do retorno foi a formação do tipo humanista de historiografia, oposto ao medieval. Isso havia sido principalmente limitado à forma de crônica e historiografia humanista, embora tenha adotado a disposição por anos e estações, seguindo os exemplos dos gregos e romanos, cancelado, na medida do possível, as indicações numéricas e se esforçado para seguir

ininterruptamente, sem cortes cronológicos e cruzamentos. O latim havia se tornado bárbaro na Idade Média e havia aceitado os vocabulários das línguas vulgares ou aqueles que designavam coisas novas de uma nova maneira, enquanto os historiadores humanistas traduziam e disfarçavam cada pensamento e narrativa em latim ciceroniano, ou pelo menos em latim da Era de Ouro. Com frequência, encontramos anedotas pitorescas nas crônicas medievais, e o humanismo, ao devolver sua dignidade à história, privou-a desse elemento pitoresco, ou o atenuou e poliu como havia feito com as coisas e costumes dos séculos bárbaros. Esse tipo humanista de historiografia, assim como a nova erudição filológica e crítica e todo o movimento do Renascimento, foi um trabalho italiano, e na Itália logo foram modeladas histórias na língua vulgar que encontraram no latim latinizado de Boccaccio um instrumento adequado aos seus propósitos. Da Itália, isso se difundiu entre outros países, e como sempre acontece quando uma indústria é transplantada para um solo virgem e os trabalhadores e especialistas técnicos são convidados a vir do país de origem, os primeiros historiadores humanistas das outras partes da Europa eram italianos. Paolo Emilio, o veronês, que escreveu a história da França em seu “*De rebus gestis Francorum*”, deu aos franceses a história humanista da França, e Polidoro Virgílio fez o mesmo pela Inglaterra, Lucio Marineo pela Espanha e muitos outros por outros países, até que especialistas locais apareceram e a ajuda dos italianos se tornou desnecessária. Mais tarde, foi necessário abandonar esse manto, que era muito amplo ou muito apertado – de fato, não era cortado segundo o modelo do pensamento moderno. O que havia nele de artificial, de inflado, de falso, foi criticado – esses defeitos sendo claramente indicados no princípio construtivo dessa forma literária, que era o da imitação. Mas qualquer pessoa com sentimento pelo passado apreciará essa prosa histórica humanista como expressão de amor pela antiguidade e do desejo de elevar-se a seu nível. Esse amor e esse desejo eram tão intensos que não hesitaram em reproduzir coisas externas e indiferentes além do que era melhor e às vezes em falta. Giambattista Vico, às vezes tão sublimemente pueril, ainda é encontrado lamentando, três séculos após a criação da historiografia humanista, que “nenhum soberano foi encontrado em cuja mente tenha surgido o pensamento de preservar para sempre no melhor estilo latino um registro da famosa Guerra da Sucessão Espanhola, que nunca aconteceu no mundo desde a Segunda Guerra Púnica, a de César com Pompeu e de Alexandre com Dario”. Mas o que isso importa?

Recentemente, durante a guerra em Trípoli, surgiu a proposta das profundezas de uma das províncias meridionais da Itália, uma daquelas pequenas localidades onde a sombra de um humanista ainda existe, de que fosse composto um comentário em latim sobre aquela guerra intitulado “De bello libico”. Essa proposta foi recebida com muitas risadas e até mesmo me fez sorrir, mas o sorriso foi acompanhado de uma espécie de emoção terna, quando me lembrei de quanto tempo e dedicação nossos pais e antepassados haviam dedicado ao ideal de uma bela antiguidade e de uma historiografia decorosa.

No entanto, a crença na efetividade ou possibilidade desse retorno era, como dissemos, uma ilusão; nada do que foi retorna, nada do que foi pode ser abolido; mesmo quando retornamos a um pensamento antigo, o novo adversário torna a defesa nova e o próprio pensamento novo. Li há algum tempo o trabalho de um erudito católico francês. Enquanto desfazia certas acusações absurdas e refutava erros comumente divulgados sobre a Idade Média, ele afirmava que a Idade Média é o verdadeiro tempo moderno, moderno com a eterna modernidade do verdadeiro, e que, portanto, não deveriam ser chamados de Idade Média, termo que deveria ser aplicado ao período que transcorreu entre o século XV e os dias de hoje, entre a Reforma e o positivismo. Enquanto lia, refletia que tal teoria é o par digno daquela outra teoria que coloca a Idade Média abaixo da antiguidade, e que ambas já haviam se mostrado falsas ao pensamento histórico, que não conhece retornos, mas sabe que a Idade Média preservou a antiguidade profundamente em seu coração assim como o Renascimento preservou a Idade Média. E o que é “humanismo” senão uma fórmula renovada daquela “humanidade” da qual o mundo antigo pouco ou nada sabia e que o cristianismo e a Idade Média haviam sentido tão profundamente? O que é a palavra “renascimento” ou “renovação” senão uma metáfora tirada da linguagem da religião? E deixando de lado a palavra, a concepção de humanismo não é talvez a afirmação de um valor espiritual e universal e, na medida em que é, totalmente estranho, como sabemos, à mente da antiguidade e uma continuação intrínseca da história “eclesiástica” e “espiritual” que surgiu com o cristianismo? A concepção de valor espiritual sem dúvida havia mudado ou se enriquecido, pois continha mais de mil anos de experiências mentais, pensamentos e ações. Mas, ao crescer assim mais rico, ele preservou seu caráter original e constituiu a religião dos novos tempos, com seus sacerdotes e mártires, sua polêmica e sua

apologética, sua intolerância (destruiu ou permitiu que os monumentos da Idade Média perecessem e condenou seus escritores ao esquecimento) e às vezes até imitou as formas de seu culto (Navagaro costumava queimar uma cópia de Marcial a cada ano como um holocausto à pureza da latinidade). E uma vez que a humanidade, a filosofia, a ciência, a literatura e especialmente a arte, a política, a atividade em todas as suas formas agora preenchem essa concepção de valor que a Idade Média havia colocado apenas na fé religiosa cristã, histórias ou esboços de histórias continuam a aparecer como resultado dessas determinações, que eram certamente novas em relação à literatura medieval, mas não menos novas em relação à literatura greco-romana, onde não havia nada para comparar com elas, ou apenas tratados compostos de maneira empírica e extrínseca. As novas histórias de valores se apresentavam timidamente, imitando em certos aspectos os poucos exemplos disponíveis, mas davam provas de um fervor, uma inteligência, um sopro que levava a esperar um aumento e um desenvolvimento ausentes em seus predecessores, que, em vez de se desenvolverem, gradualmente se tornaram mais superficiais e acabaram desaparecendo novamente na vaguidade. Basta mencionar, como representante de todos eles, as Vidas dos Pintores, de Vasari, que estão ligadas às meditações e pesquisas sobre arte contidas em tantos tratados, diálogos e cartas de italianos e são pontilhadas aqui e ali por lampejos que nunca brilharam na antiguidade. O mesmo pode ser dito dos tratados sobre poesia e retórica e dos julgamentos que contêm sobre a poesia e a nova história da poesia, então tentada com resultados mais ou menos bem-sucedidos. O “estado” também, que forma o objeto das meditações de Maquiavel, não é o simples estado da antiguidade, cidade ou império, mas é quase o estado nacional sentido como algo divino, ao qual até mesmo a salvação da alma deve ser sacrificada – ou seja, como a instituição na qual a verdadeira salvação da alma deve ser encontrada. Até a virtude pagã que ele e outros opunham à virtude cristã é muito diferente da disposição de espírito puramente greco-romana. Naquela época, também se deu início à pesquisa da teoria dos direitos, das formas políticas, dos mitos e crenças, dos sistemas filosóficos, hoje em pleno florescimento. E como essa mesma consciência que havia produzido o humanismo também ampliou os limites do mundo conhecido e buscou e encontrou pessoas das quais a Bíblia não preservou registro e das quais os escritores greco-romanos nada sabiam; apareceu naquela época uma literatura relacionada aos selvagens e às

civilizações indígenas da América (e também da distante Ásia, que havia sido mais bem explorada), a partir da qual surgiram as primeiras noções sobre as formas primitivas de vida humana. Assim, os limites espirituais da humanidade se ampliaram ao mesmo tempo que os materiais.

Não estamos sozinhos ao perceber a ilusão do “retorno à antiguidade”, pois os homens do Renascimento não demoraram em perceber isso. Nem todos estavam satisfeitos em se ajustar ao tipo literário humanístico. Alguns, como Maquiavel, abandonaram aquele manto, amplo demais em suas dobras e em sua cauda, preferindo a ele o traje moderno mais curto.

Protestos contra a pedantismo e a imitação são frequentemente ouvidos ao longo do século. Filósofos se rebelaram contra Aristóteles (primeiro contra o Aristóteles medieval e depois contra o Aristóteles antigo) e apelaram para a verdade, que é superior tanto a Platão quanto a Aristóteles; homens de letras defenderam as novas “classes”, e artistas repetiram que os grandes mestres eram a “natureza” e a “ideia”. Sente-se no ar que o momento em que a pergunta “Quem são os verdadeiros antigos?” – ou seja, “Quem são os intelectualmente especializados e maduros?” – será respondida com “Nós somos”; o símbolo da antiguidade será quebrado e será encontrada dentro dele a realidade que é o pensamento humano, sempre novo em suas manifestações. Essa resposta pode possivelmente demorar para se tornar clara e certa como um objeto de convicção comum, embora eventualmente se torne, e agora basta explicar a verdadeira qualidade desse retorno à antiguidade, evitando que se tome o símbolo pela coisa simbolizada.

Esta cobertura simbólica, causa de preconceitos e mal-entendidos, que envolvia todo o humanismo, não era o único vício do qual a historiografia do Renascimento sofria. Não falamos aqui, é claro, do viés com o qual todas as histórias eram variadamente afetadas, dependendo se eram escritas por homens de letras que também eram cortesãos e apoiavam os interesses de seus mestres, ou historiadores oficiais de estados aristocráticos e conservadores como Veneza, ou homens que tomavam um ou outro lado nos conflitos dentro do mesmo estado, como os *ottimani* (ou aristocratas) e o partido popular de Florença, ou defensores de crenças religiosas opostas, como o grupo de divinos reformados de Magdeburgo e Barônio. Não falamos aqui dos historiadores que se tornaram contadores de histórias (às vezes voltam-se para a história, como Bandello), ou daqueles que coletavam informações com o objetivo de despertar curiosidade e criar

escândalo. Essas coisas pertencem a todos os períodos e não são suficientes para caracterizar uma era historiográfica específica. Mas se examinarmos apenas aquilo que é ou pretendia ser o pensamento histórico, a historiografia do Renascimento sofreu de dois outros defeitos, cada um dos quais herdado de um de seus progenitores, a antiguidade e a Idade Média. E, acima de tudo, dela veio da antiguidade a concepção humanístico-abstrata ou pragmática, como é chamada, que tende a explicar os fatos pelo indivíduo em sua singularidade e em seu atomismo, ou por meio de formas políticas abstratas e coisas do tipo. Para Maquiavel, o príncipe não é apenas o ideal, mas o critério que ele adota para explicar os eventos. Ele não aparece apenas em seus tratados e opúsculos políticos, mas nas Histórias Florentinas, onde nos deparamos com ele logo no início – após a terrível descrição imaginativa da condição da Itália no quinto século – na grande figura de Teodorico, por cuja “virtude” e “bondade” não apenas Roma e a Itália, mas todas as outras partes do império ocidental, “se libertaram dos contínuos flagelos que haviam sofrido por tantos anos de tantas invasões e se tornaram novamente comunidades felizes e bem-ordenadas”. A mesma figura reaparece de muitas formas diferentes ao longo dos séculos descritos nessas histórias. Finalmente, ao final da descrição das lutas sociais de Florença, lemos que “esta cidade havia chegado a tal ponto que poderia ser facilmente adaptada a qualquer forma de governo por um legislador sábio”. Da mesma forma, a História da Itália de Guicciardini começa com a descrição da felicidade da Itália no final do século XV, “adquirida em várias ocasiões e preservada por muitas razões”, não menos importante das quais era “a indústria e o gênio de Lorenzo de” Medici”, que “lutou de todas as maneiras para equilibrar os assuntos italianos de modo que não pendessem mais para uma direção do que para outra”. Ele tinha aliados em Fernando de Aragão e Ludovico, o Mouro, “em parte pelas mesmas e em parte por outras razões”, e os venezianos eram mantidos sob controle por todos os três. Esse sistema perfeito de equilíbrio foi rompido pelas mortes de Lorenzo, Fernando e o Papa. Todos os historiadores deste período se expressam da mesma maneira, e embora uma consciência viva dos valores espirituais da humanidade estivesse em processo de formação, como foi visto, ainda assim esses valores eram falados como se dependessem da vontade e da inteligência de indivíduos que eram seus mestres, não o contrário. Na história da pintura, por exemplo, o “príncipe” para Vasari é Giotto, “que, embora nascido entre artesãos inexperientes, sozinho

revivificou a pintura e a reduziu a uma forma que poderia ser descrita como boa”. As biografias também são constantemente individualistas, pois nunca conseguem unir perfeitamente o indivíduo com a obra que ele cria e que, por sua vez, o cria.

A ideia de acaso ou fortuna persistiu ao lado da concepção pragmática, sua companheira antiga. Maquiavel atribui metade do curso dos eventos à fortuna e metade à prudência humana, e embora o foco recaia aqui sobre a prudência, o reconhecimento de um não anula a força do outro, tão misterioso e transcendente. Guicciardini ataca aqueles que, ao atribuir tudo à prudência e à virtude, excluem “o poder da fortuna”, porque vemos que os assuntos humanos “recebem em todos os momentos grandes impulsos de eventos fortuitos, que não estão no poder do homem nem prever nem escapar, e embora o cuidado e o entendimento do homem possam moderar muitas coisas, isso por si só não é suficiente, mas também é necessária a boa sorte.” É verdade que aqui e ali parece surgir outra concepção em Maquiavel, a da força e lógica das coisas, mas é apenas uma sombra passageira. Também é uma sombra para Guicciardini, quando ele acrescenta que mesmo que queiramos atribuir tudo à prudência e à virtude, “devemos pelo menos admitir que é necessário encontrar ou nascer em tempos em que as virtudes ou qualidades pelas quais você se valoriza sejam valorizadas.” Guicciardini permanece perplexo apenas em um ponto, como se tivesse vislumbrado algo que não é capricho do indivíduo nem contingência da fortuna: “Quando considero a que acidentes e perigos de doença, acaso, violência, infinitos tipos, está exposta a vida do homem, a concorrência de quantas coisas é necessária para que a colheita do ano seja boa, nada me surpreende mais do que ver um homem idoso ou uma boa colheita.” Mas mesmo aqui não ultrapassamos a incerteza, que neste caso se manifesta como espanto. Com a renovação da ideia de fortuna, mesmo que em parte, com a restituição do culto a essa divindade pagã, não apenas o Deus do cristianismo desaparece, mas também a ideia de racionalidade, finalidade e desenvolvimento, afirmada durante o período medieval. A antiga ideia oriental do círculo nos assuntos humanos retorna; ela dominou todos os historiadores do Renascimento, e acima de tudo Maquiavel. A história é uma alternância de vidas e mortes, de bens e males, de felicidade e miséria, de esplendor e decadência. Vasari entende a história da pintura da mesma forma que a de todas as artes, que, “como os corpos humanos, têm seu nascimento, crescimento, velhice e morte.” Ele se preocupa em preservar

em seu livro a memória da capacidade artística de sua época, para que a arte da pintura, “seja por negligência dos homens, pela malignidade das eras ou pelo decreto do céu (que não parece desejar manter as coisas aqui embaixo por muito tempo no mesmo estado), não encontre a mesma desordem e ruína” que ocorreram na Idade Média. Bodin, enquanto critica e rejeita o esquema das quatro monarquias e demonstra a falsidade da afirmação de que o ouro se deteriora em cobre, ou até mesmo em argila, e celebra o esplendor das letras, do comércio, das descobertas geográficas de sua época, não conclui a favor do progresso, mas do círculo, culpando aqueles que encontram tudo inferior na antiguidade, *cum, æterna quadam lege naturæ, conversiti omnium rerum velut in orbem redire videatur, ut aqua vitia virtutibus, ignoratio scientiæ, turpe honesto consequens sit, ac tenebræ luci*^[45]. O tom triste, amargo e pessimista que observamos entre os historiadores antigos também é frequentemente encontrado entre os historiadores do Renascimento, pois eles viram perecer muitas coisas que lhes eram muito queridas e foram obrigados a temer por aquelas que ainda desfrutavam, ou pelo menos a temê-las antecipadamente, certos de que mais cedo ou mais tarde cederiam lugar às suas contrárias.

E uma vez que a história assim concebida não representa progresso, mas um círculo, e não é dirigida pela lei histórica do desenvolvimento, mas pela lei natural do círculo, que lhe confere regularidade e uniformidade, segue-se que a historiografia do Renascimento, assim como a Greco-Romana, tem seu fim fora de si mesma e oferece apenas material adequado para exortações ao útil e ao bom, para várias formas de prazer ou como adorno para verdades abstratas. Historiadores e teóricos da história estão todos de acordo quanto a isso, com exceção de excêntricos como Patrizzi, que expressou dúvidas quanto à utilidade de saber o que havia acontecido e quanto à própria verdade das narrativas, mas acabou contradizendo a si mesmo e estabelecendo um fim extrínseco. “Cada um de nós pode encontrar, tanto por si mesmo quanto pelo bem público, muitos documentos úteis no conhecimento desses exemplos tão diferentes e tão importantes”, escreve Guicciardini no prólogo de sua História da Itália. “Daí se tornará claramente evidente, como resultado de inúmeros exemplos, a instabilidade das coisas humanas, o quanto elas são frequentemente prejudiciais a si mesmas, mas sempre ao povo, os maus conselhos daqueles que governam, quando, tendo apenas diante dos olhos erros vãos ou cobiças presentes, não se lembram das frequentes variações da fortuna, e convertendo o poder que

lhes foi concedido para o bem comum em prejuízo de outros, tornam-se autores de novas perturbações, seja por falta de prudência ou por excesso de ambição.” E Bodin sustenta que *non solum præsentia commodè explicantur, sed etiam futura colliguntur, certissimaque rerum expetendarum ac fugiendarum præcepta constantur*^[46], a partir de narrativas históricas. Campanella pensa que a história deve ser composta *ut sit scientiarum fundamentum sufficiens*^[47]; Vossius formula a definição que estava destinada a aparecer por séculos em tratados: *cognitio singularium, quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum*^[48]. O conhecimento histórico, portanto, parecia na época ser a forma mais baixa e fácil de conhecimento (e essa visão perdurou até os nossos dias), a tal ponto que Bodin, além da *utilitas* e *oblectatio*, também reconhecia na história a *facilitas*, uma facilidade tão grande *ut, sine ullius artis adjumento, ipsa per sese ab omnibus intelligatur*^[49]. Quando a verdade foi colocada fora da narrativa histórica, todos os historiadores do Renascimento, assim como seus predecessores gregos e romanos, praticavam, e todos os teóricos (de Pontano em *Actius* a Vossius em *Ars historica*) defendiam o uso de orações e exortações mais ou menos imaginárias, não apenas como resultado da obediência ao exemplo antigo, mas por convicção própria. Eventualmente, M. de la Popelinière, em sua *Histoire des histoires, avec l'idée de l'histoire accomplie* (1599), onde ele inculca, por sua vez, a exatidão histórica e a sinceridade com tamanha eloquência calorosa, de repente passa a defender *harangues et concions*^[50] imaginários, por esta ótima razão, que o que é necessário é a “verdade” e não as “palavras” em que ela é expressa! A verdade da história não era, portanto, a história em si, mas a retórica e a ciência política; e se os historiadores do Renascimento dificilmente puderam exercer a retórica (para a qual a constituição política da época permitia pouco espaço), todos ou quase todos eram autores de tratados sobre ciência política, inspirados de forma diferente em comparação com os da Idade Média, que tinham o pensamento ético e religioso por trás deles, retomando e avançando nas especulações de Aristóteles e dos antigos escritores políticos. Da mesma forma, tratados sobre a arte histórica, desconhecidos na Idade Média, mas que se multiplicaram rapidamente no Renascimento (veja uma grande quantidade deles no *Penus artis historicae* de 1579), retomaram e fertilizaram as pesquisas dos teóricos greco-romanos. É de se esperar que a historiografia desse período represente alguns dos defeitos da historiografia medieval de outra forma, devido ao

seu caráter de reação já mencionado e à nova divindade que havia sido erguida sobre os altares em lugar da divindade antiga, a humanidade. O Renascimento revela em todos os lugares seu esforço para opor um termo ao outro, e como o escolasticismo havia buscado as coisas de Deus e da alma, desejou restringir-se às coisas da natureza. Encontramos Guicciardini e um coro de outros descrevendo as investigações de filósofos e teólogos e “de todos aqueles que escrevem coisas acima da natureza ou coisas que não são vistas” como “loucuras”; e porque o escolasticismo havia definido a ciência à maneira aristotélica como de *universalibus*, Campanella opôs a esta definição sua *Scientia est de singularibus*^[51]. Da mesma forma, seus homens de letras, preconceituosos a favor do latim, a princípio se recusaram a reconhecer as novas línguas que haviam sido formadas durante a Idade Média, bem como a literatura e a poesia medievais; seus juristas rejeitaram o feudalismo em favor do código legal romano, seus políticos rejeitaram formas representativas em favor do senhorio absoluto e da monarquia. Foi então que apareceu pela primeira vez a concepção da Idade Média como um todo, oposta a outro todo, formado pelo antigo e pelo antigo-moderno, no qual a Idade Média estava inserida como uma cunha incômoda e dolorosa. A palavra “medieval” certamente surgiu tardiamente como uma designação oficial, empregada nas divisões e títulos das histórias (no final do século XVII, ao que parece, nos manuais de Cellario); anteriormente, havia ocorrido apenas aqui e ali; mas o pensamento contido nela já estava no ar há algum tempo – isto é, na alma de todos –, complementado por outras palavras, como idades “bárbaras” ou “góticas”, e Vasari o expressa por meio da distinção entre o antigo e o “velho”, chamando de antigos aqueles acontecimentos que ocorreram antes da existência de Constantino, de Corinto, de Atenas, de Roma e de outras cidades muito famosas construídas até a época de Nero, dos Vespasianos, de Trajano, Adriano e Antonino, e de “velhos” aqueles “que tiveram sua origem a partir de São Silvestre”. Em qualquer caso, a distinção era clara: de um lado, uma luz mais brilhante; do outro, uma escuridão densa. Depois de Constantino, escreve o mesmo Vasari, “todo tipo de virtude” foi perdido, “almas belas” e “intelectos elevados” se corromperam em “os mais feios” e “os mais baixos”, e o zelo fervoroso da nova religião causou danos infinitos às artes. Isso significa nada mais nada menos do que o dualismo, um dos traços capitais da Idade Média, foi mantido, embora de forma diferente, pois agora o deus era (embora não reconhecido abertamente) a antiguidade, a arte, a ciência, a

vida grega e romana, e seu adversário, o reprovado e rebelde, era a Idade Média, os templos “góticos”, a teologia e a filosofia cheias de dificuldades, os costumes desajeitados e cruéis daquela época. Mas justamente porque as funções respectivas dos dois termos foram meramente invertidas, sua oposição permaneceu, e se o cristianismo não conseguiu entender o paganismo e reconhecer seu pai, assim também o Renascimento falhou em reconhecer a si mesmo como filho da Idade Média e não entendeu o valor positivo e duradouro do período que estava se encerrando. Por esse motivo, ambas as épocas destruíram ou permitiram o desaparecimento dos monumentos da época anterior. Isso certamente ocorreu muito menos no Renascimento, que se expressava com menos violência e estava profundamente impregnado do pensamento da Idade Média e, devido à ideia de humanidade, tinha uma vaga sensação da importância de seu predecessor. Tanto isso foi o caso que, nesse período, a escola de eruditos e filólogos já mencionada foi formada, com o objetivo de investigar as antiguidades medievais. Mas os eruditos são eruditos – isto é, eles não participam ativamente das lutas de seu tempo, embora se ocupem com a coleta e organização de suas crônicas e restos, que frequentemente julgam de acordo com a opinião vulgar de seu próprio tempo, de modo que é bastante comum encontrá-los desprezando o tema de seus trabalhos, declarando que o poeta que estão estudando não tem valor, ou que o período ao qual estão dedicando toda a sua vida é feio e desagradável. Era necessário muito para libertar a chama da inteligência dos montes de antiguidades medievais acumulados por séculos pelos eruditos, e a Idade Média era abominada durante o Renascimento, mesmo quando era estudada. O drama do amor e do ódio não era diferente em suas formas, nem menos amargamente dualista, embora muito mais interessante, do que aquele que estava sendo encenado naquele momento entre católicos e protestantes. Estes chamavam o Papa de Anticristo, e o primado da Igreja Romana de *mysterium iniquitatis*, e compilaram um catálogo *testium veritatis* daqueles que haviam se oposto a essa iniquidade mesmo enquanto ela prevalecia. Os católicos retribuía o favor com comentários sobre Lutero e a Reforma, e compunham catálogos de hereges, testemunhas de Satanás. Mas essa disputa era um vestígio do passado e teria acabado por se atenuar e dispersar gradualmente; enquanto a outra era um elemento do futuro e só poderia ser conquistada por esforço prolongado e uma nova concepção da mais alta qualidade.

V. A historiografia do iluminismo

Enquanto isso, a historiografia que imediatamente se seguiu levou a dupla aporia da antiguidade e da Idade Média ao extremo; e foi graças a esse procedimento radicalmente imparcial que adquiriu sua fisionomia definitiva e o direito de ser considerada um período historiográfico específico. O traje simbólico, tecido de memórias do mundo Greco-Romano, com o qual o espírito moderno se revestira primeiro, agora está rasgado e lançado fora. O pensamento de que os antigos não foram os mais antigos e sábios entre os povos, mas os mais jovens e menos experientes, e que os verdadeiros antigos, ou seja, os mais experientes e maduros de espírito, podem ser encontrados nos homens do mundo moderno, fez seu caminho e foi universalmente aceito aos poucos. A razão em sua nudez, saudada doravante por seu próprio nome, sucede o exemplo e a autoridade dos Greco-Romanos, que representavam a razão oposta à cultura e aos costumes bárbaros. O humanitarismo, o culto à humanidade, também idolatrado pelo nome de “natureza”, ou seja, a ingênua natureza humana geral, sucede ao humanismo, com suas admirações parciais por certos povos e por certas formas de vida. Histórias escritas em latim se tornam escassas ou são restritas aos eruditos, enquanto aquelas escritas nas línguas nacionais se multiplicam; a crítica é exercida não apenas sobre falsificações e fábulas medievais, sobre os escritos de monges crédulos e ignorantes nos mosteiros, mas também sobre as páginas dos historiadores antigos, e as primeiras dúvidas aparecem quanto à veracidade da tradição histórica romana. Ainda persiste um sentimento de simpatia pelos antigos, enquanto a repugnância e a aversão pela Idade Média continuam a aumentar. Todos sentem e dizem que emergiram, não apenas das trevas, mas do crepúsculo antes do amanhecer, que o sol da razão está alto no horizonte, iluminando o intelecto e irradiando-o com luz mais vívida. “Luz”, “iluminação” e palavras semelhantes são pronunciadas em cada ocasião e com convicção e energia cada vez maiores; daí o título “era da luz”, da “iluminação” ou do “iluminismo”, dado ao período que se estende de Descartes a Kant. Outro termo começou a circular, inicialmente usado raramente e em um sentido restrito – “progresso”. Ele gradualmente se torna mais insistente e familiar, e finalmente consegue fornecer um critério para o julgamento dos fatos, para a conduta da vida, para a construção da história, tornando-se o objeto de pesquisas particulares e de um novo tipo de história, a história dos progressos do espírito humano.

Mas aqui observamos a persistência e a potência do pensamento cristão e teológico. O progresso tão discutido era, por assim dizer, um progresso sem desenvolvimento, manifestando-se principalmente em um suspiro de satisfação e segurança, como o de alguém favorecido pela fortuna, que superou muitos obstáculos e agora olha serenamente para o presente, seguro quanto ao futuro, com a mente desviada do passado ou voltando a ele apenas por um breve momento, para lamentar sua feiura, desprezá-lo e sorrir dele. Tome como exemplo de todos o mais inteligente e ao mesmo tempo o melhor dos representantes históricos do Iluminismo, Voltaire, que escreveu seu *Essai sur les mœurs* para ajudar sua amiga, a Marquesa du Châtelet, a superar *le dégoût* causado a ela *pela l’histoire moderne depuis la décadence de l’Empire romain*, tratando o assunto de forma satírica. Ou leve em consideração a obra de Condorcet, *l’Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, que aparece no final como um testamento (e também como testamento do homem que o escreveu), e onde encontramos o século inteiro em compêndio. Ela é feliz no presente, mesmo em meio aos massacres da Revolução, tão otimista em suas visões do futuro quanto cheia de desprezo e sarcasmo pelo passado que gerou aquele presente. A felicidade do período ao qual estavam adentrando foi claramente declarada. Voltaire diz que neste momento *les hommes ont acquis plus de lumières d’un bout de l’Europe à l’autre que dans tous les âges précédents*^[52]. O homem agora brande o braço que ninguém pode resistir: *la seule arme contre le monstre, c’est la Raison: la seule manière d’empêcher les hommes d’être absurdes et méchants, c’est de les éclairer; pour rendre le fanatisme exécration, il ne faut que le peindre*^[53]. Certamente não se negava que houvesse algo de bom e belo no passado. Devem ter existido, se sofriam de superstição e opressão. *On voit dans l’histoire les erreurs et les préjugés se succéder tour à tour, et chasser la vérité et la raison: on voit les habiles et les heureux enchaîner les imbéciles et écraser les infortunés; et encore ces habiles et ces heureux sont eux-mêmes les jouets de la fortune, ainsi quelles esclaves qu’ils gouvernent. And not only had the good existed, though oppressed, but it had also been efficient in a certain measure: au milieu de ces saccagements et de ces destructions nous voyons un amour de l’ordre qui anime en secret le genre humain et qui a prévenu sa ruine totale: c’est un des ressorts de la nature, qui reprend toujours sa force...*^[54]. E então os “grandes períodos” não devem ser esquecidos, os “séculos” em que as artes floresceram como resultado do

trabalho de homens sábios e monarcas, *les quatre âges heureux* da história. Mas entre esse bem esporádico, fraco ou agindo de forma encoberta, ou aparecendo apenas por um tempo e depois desaparecendo, e aquele da nova era, a diferença quantitativa e energética é tal que se transforma em uma diferença qualitativa: chega um momento em que os homens aprendem a pensar, a retificar suas ideias, e a história passada parece como um mar tempestuoso para aquele que pisou em terra firme. Certamente nem tudo é para ser elogiado nos novos tempos; de fato, há muito a ser criticado: *les abus servent de lois dans presque toute la terre; et si les plus sages des hommes s'assembleraient pour faire des lois, où est l'État dont la forme subsistât entière?*^[55] A distância em relação ao ideal da razão ainda era grande e o novo século ainda tinha que se considerar como um simples passo em direção à completa racionalidade e felicidade. Encontramos a fantasia de uma forma social limitada até mesmo em Kant, que carregava consigo tanta filosofia intelectualista e escolástica antiga. Às vezes, de fato, sua forma final não foi descoberta, e seu lugar foi tomado por uma vertiginosa sucessão de formas sociais cada vez mais radiantes. Mas a série dessas formas radiantes, o progresso em direção à forma final e a destruição dos abusos, realmente começaram na era do Iluminismo, após algumas tentativas episódicas nessa direção durante as épocas anteriores, pois apenas essa época havia entrado no caminho correto, amplo e seguro, o caminho iluminado pela luz da razão. Às vezes, até mesmo acontecia no decorrer desse período que uma doutrina que levava à visão invertida de Rousseau invertia a visão usual e colocava a razão, não nos tempos modernos ou no futuro próximo ou distante, mas no passado, e não no passado medieval, greco-romano ou oriental, mas no passado pré-histórico, no “estado de natureza”, do qual a história representava um desvio. Mas essa teoria, embora diferente em sua forma de expressão, era totalmente idêntica em substância àquela geralmente aceita, pois um “estado de natureza” pré-histórico nunca teve existência na realidade, que é a história, mas expressava um ideal a ser alcançado no futuro, próximo ou distante, que foi primeiramente percebido nos tempos modernos e, portanto, realmente capaz de se mover nessa direção, seja no sentido de realização ou de retorno. O caráter religioso de toda essa nova concepção do mundo não pode ser obscuro para ninguém, pois ela repete as concepções cristãs de Deus como verdade e justiça (o Deus secular), do paraíso terrestre, da redenção, do milênio, e assim por diante, em termos seculares e da mesma maneira como

o cristianismo coloca toda a história anterior em oposição a si mesmo, para condená-la, embora admire apenas aqui e ali algum raio consolador de si mesmo. O que importa que a religião, e especialmente o cristianismo, tenha sido então o alvo de golpes ferozes e de vergonha e zombaria, que toda reticência tenha sido abandonada e as pessoas já não estejam satisfeitas com o sorriso discreto que um dia floresceu nos lábios dos humanistas italianos, mas tenham se lançado em uma guerra aberta e fanática? Até o fanatismo secular é resultado do dogmatismo. O que importa que os piedosos tenham ficado chocados e tenham visto o antigo Satanás no Deus secular, assim como os iluminados descobriram o deus tribal caprichoso, dominador e cruel no antigo Deus representado pelo sacerdote? A possibilidade de acusações recíprocas confirma o dualismo, ativo tanto na nova quanto na antiga concepção, e o torna inadequado para a compreensão do desenvolvimento e da história.

A aporia historiográfica da Antiguidade também estava sendo ampliada pelo individualismo abstrato ou pela concepção “pragmática”. Tão verdadeiro era isso que foi precisamente nessa época que a fórmula foi retomada, e o pragmatismo, como história das ideias humanas, sentimentos, cálculos e ações, como uma narrativa ornamentada com reflexões, foi oposto à história teológica ou medieval e às antigas crônicas ingênuas ou coleções eruditas de informações e documentos. Voltaire, que combate e zomba da crença em desígnios e punições divinas e na liderança de uma pequena população bárbara chamada a agir como um povo eleito e ser o eixo da história universal (para que ele possa substituir isso pela teologia laica que foi descrita), é o mesmo Voltaire que elogia em Guicciardini e em Maquiavel a primeira aparição de uma história bem construída. O modo pragmático de tratamento foi estendido até mesmo à narrativa de eventos relacionados à religião e à Igreja e foi aplicado por Mosheim e outros na Alemanha. Devido a essa penetração do racionalismo na historiografia eclesiástica e na filosofia protestante, posteriormente parecia que a Reforma havia feito o pensamento progredir, enquanto, no que diz respeito a esse assunto, a Reforma simplesmente recebeu o pensamento humanista na nova forma, à qual anteriormente se opusera. Se, em outros aspectos, ela auxiliou o avanço da concepção histórica de maneira original, isso foi realizado, como veremos, por meio de outro elemento fervilhante em seu interior, o misticismo. Mas, ao mesmo tempo, nem mesmo o catolicismo ficou imune ao pragmático, do qual encontramos traços nos *Discours* de Bossuet, que

representa a concepção agostiniana, despojada de seus acessórios, reduzida e modernizada, sem o dualismo irreconciliável das duas cidades e do Império Romano como o império último e eterno, permitindo que causas naturais preordenadas por Deus e reguladas pelas leis operem lado a lado com a intervenção divina e concedendo uma grande parcela às condições sociais e políticas dos diversos povos. Não falamos do último passo dado pelo mesmo autor em sua *Histoire des variations des églises*, quando ele concebeu a história da Reforma de forma objetiva e em seus motivos internos, apresentando-a como um movimento rebelde dirigido contra a autoridade. Até mesmo seu adversário Voltaire reconheceu que Bossuet não havia omitido “outras causas” além da vontade divina que favorecia o povo eleito, porque ele havia levado em conta várias vezes “o espírito das nações”. Tal era a força do “espírito do século”.

As concepções pragmáticas daquela época ainda são tão conhecidas e próximas de nós, tão persistentes em tantas de nossas narrativas e manuais históricos, que seria inútil descrevê-las. Quando direcionamos nossos pensamentos para as obras históricas do século XVIII, imediatamente se levanta na memória o esboço geral de uma história em que os padres enganam, os cortesãos intrigam, os monarcas sábios concebem e realizam boas instituições, combatidas e quase tornadas vãs pela maldade dos outros e pela ignorância do povo, embora permaneçam ainda assim um objeto perpétuo de admiração para os espíritos esclarecidos. A imagem do acaso ou do capricho aparece com a evocação dessa imagem e, misturando-se às histórias desses conflitos, torna-as ainda mais complicadas, seus resultados ainda mais estranhos e surpreendentes. E qual era o uso, ou seja, o objetivo, da narrativa histórica na visão desses historiadores? Também aqui a leitura de algumas linhas de Voltaire fornece a explicação: “Essa vantagem consiste principalmente na comparação que um estadista, um cidadão, pode fazer das leis e dos costumes estrangeiros com os de seu próprio país; é isso que estimula a emulação das nações modernas nas artes, na agricultura, no comércio. Os grandes erros passados são muito úteis para todos os tipos. Não se pode ter diante dos olhos crimes e infortúnios o suficiente; pode-se, apesar do que se diga, prevenir uns e outros”. Esse pensamento é repetido com muitas variações verbais e pode ser encontrado em quase todos os livros de teoria historiográfica da época, continuando o modo italiano do Renascimento em um estilo mais fácil e popular. As palavras “filosofia da história”, que tiveram tanto sucesso posteriormente, serviram inicialmente

para descrever a assistência obtida da história na forma de conselhos e preceitos úteis, quando investigada sem preconceitos, isto é, com a única “pressuposição” da razão.

O fim externo atribuído à história levou aos mesmos resultados que na Antiguidade, quando a história se tornou oratória e até mesmo romances histórico-pedagógicos foram compostos, e como no Renascimento, quando “orações declamatórias” foram preservadas, e a história foi tratada como material mais ou menos bem adaptado a certos fins, o que gerou certa indiferença em relação à sua verdade, de modo que Maquiavel, por exemplo, deduzia leis e preceitos das décadas de Tito Lívio, não apenas os assumindo como verdadeiros, mas aceitando-os nas partes que ele deve ter reconhecido como demonstravelmente fabulosas. As orações começaram a desaparecer, mas seu desaparecimento se deveu ao bom gosto literário, que reconhecia como estavam em desacordo esses expedientes com o novo tom popular, prosaico e polêmico que a narrativa assumiu no século XVIII. Em troca, conseguiram algo pior: a falta de estima pela história, que era considerada uma realidade inferior, indigna do filósofo, que busca leis, o que é constante, o uniforme, o geral, e pode encontrá-los em si mesmo e na observação direta da natureza externa e interna, natural e humana, sem fazer esse longo, inútil e perigoso tour pelos fatos narrados nas histórias.

Descartes, Malebranche e a longa lista de seus sucessores não precisam de menção especial aqui, pois é bem conhecido como a matemática e o naturalismo dominaram e reprimiram a história nesse período. Mas será que a verdade histórica pelo menos era uma verdade inferior? Após uma reflexão mais completa, não parecia possível conceder nem mesmo isso. Na história, disse Voltaire, a palavra “certo”, que é usada para designar um conhecimento como “dois mais dois são quatro”, “eu penso”, “eu sofro”, “eu existo”, deveria ser usada muito raramente e apenas no sentido de “muito provável”. Outros afirmavam que isso também era dizer demais, pois negava completamente a verdade da história e declarava que ela era uma coleção de fábulas, invenções e equívocos, ou de afirmações indemonstráveis. Daí o ceticismo ou pirronismo do século XVIII, que se manifestou em várias ocasiões e nos deixou uma série de livros curiosos como um documento de si mesmo. Esse é, de fato, o resultado inevitável quando o conhecimento histórico é considerado como uma massa de testemunhos individuais, ditados ou alterados pelas paixões, ou mal compreendidos por meio da ignorância, sendo bom, na melhor das

hipóteses, para fornecer exemplos edificantes e terríveis em confirmação das verdades eternas da razão, que, aliás, brilham com sua própria luz.

Seria, no entanto, completamente errôneo fundamentar, com base no exagero a que as visões teológicas e pragmáticas chegaram na historiografia do Iluminismo, e ver nisso uma decadência ou regressão semelhante à do Renascimento e de outros predecessores. Não apenas foram desenvolvidos germes de erro naquela época, não apenas as dificuldades que haviam surgido no período anterior se tornaram mais agudas, mas também foi desenvolvida e elevada a um alto grau de eficiência aquela historiografia dos valores espirituais que a historiografia cristã havia intensificado e quase criado, e que o Renascimento havia começado a transferir para a terra.

Voltaire, como historiógrafo, merece ser defendido (e isso foi feito recentemente por vários escritores, admiravelmente por Fueter), porque ele tem uma percepção vívida da necessidade de trazer a história de volta do tratamento do externo para o interno e se esforça para satisfazer essa necessidade. Por esse motivo, os livros que relatavam guerras, tratados, cerimônias e solenidades pareciam para ele nada mais do que “arquivos” ou “dicionários históricos”, úteis para consulta em certas ocasiões, mas a história, a verdadeira história, ele considerava algo completamente diferente. O dever da verdadeira história não poderia ser sobrecarregar a memória com fatos externos ou materiais, ou como ele os chamava, eventos (*événements*), mas descobrir como era a sociedade dos homens no passado, *la société des hommes*, como se vivia no interior das famílias, quais artes eram cultivadas e pintar os “costumes” (*les mœurs*); não se perder na multidão de detalhes insignificantes (*petits faits*), mas coletar apenas aqueles que eram importantes (*considérables*) e explicar o espírito (*l’esprit*) que os havia produzido. Devido a essa preferência que Voltaire dá aos costumes em relação às batalhas, encontramos nele a concepção (embora permaneça sem tratamento adequado e se perca no ardor da polêmica) de que não cabe à história traçar o retrato do esplendor e das misérias humanas (*les détails de la splendeur et de la misère humaine*), mas apenas das maneiras e das artes, ou seja, do trabalho positivo; em seu *Siècle de Louis XIV*, ele afirma que deseja ilustrar o governo daquele monarca, não tanto no que ele fez de bom para os franceses, mas sim no que ele fez de bom para os homens. O que Voltaire empreendeu e em grande medida alcançou é o principal objetivo de todos os esforços dos historiadores nesse período. Quem desejar pode ver no livro de Fueter como as grandes imagens

encontradas no *Essai sur les mœurs* e no *Siècle* de Voltaire foram imitadas nas páginas tanto dos escritores franceses quanto daqueles de outros países europeus, por exemplo, na célebre introdução de Robertson à sua história de Carlos V. Também se notará como as histórias especiais de um ou outro aspecto da cultura se multiplicam e se aperfeiçoam, como se vários dos desejos mencionados por Bacon em sua classificação da história tivessem sido assim supridos. A história da filosofia abandona cada vez mais o tipo de coleções de anedotas e declarações de filósofos, para se tornar a história dos sistemas, de Brucker a Buhle e a Tiedemann. A história da arte assume a forma de um problema especial no trabalho de Winckelmann e em obras de seus sucessores. Nos próprios livros de Voltaire e de sua escola, ela assume a forma da literatura; nos livros de Dubos e de Montesquieu, assume a forma dos direitos e das instituições; na Alemanha, leva à produção de uma obra tão original e realista quanto a história de Osnabrück de Möser. No trabalho específico de Heeren, a história da indústria e do comércio se separa das divisões ou digressões históricas dos tratados econômicos e assume uma forma própria. A história dos costumes sociais investiga (como no livro de Sainte-Palaye sobre a antiga cavalaria) até mesmo os aspectos mais minuciosos da vida social e moral. Voltaire não observou sobre os torneios que *il se fait des révolutions dans les plaisirs comme dans tout le reste?*^[56] E para nos limitarmos à Itália, que naquela época também estava agindo por iniciativa própria, embora logo depois se retirasse e recebesse seu impulso de outros países da Europa, é bom lembrar que no século XVIII Pietro Giannone, expressando os desejos e as tentativas de realização de uma multidão de compatriotas e contemporâneos napolitanos, traçou a história civil do Reino de Nápoles, dando muito espaço às relações entre a Igreja e o Estado e aos incidentes da legislação. Muitos seguiram esse exemplo na Itália e fora dela (entre estes muitos estavam Montesquieu e Gibbon). Na Itália, Ludovico Antonio Muratori ilustrou a vida medieval em suas *Antiquitates Italiae*, e Tiraboschi compôs uma grande história da literatura italiana (entendida como a cultura como um todo da Itália), notável não apenas por sua erudição, mas também por sua clareza de projeto, enquanto outros escritores menores, como Napoli Signorelli, em seu *Vicende della cultura delle due Sicilie*, se especializaram em certas regiões, salpicando sua história com a filosofia vigente na época. O jesuíta Bettinelli, também, imitou os livros históricos de Voltaire para a história da literatura, das artes e dos costumes na Itália; Bonafede, a obra de

Brucker para a história da filosofia; e Lanzi, de maneira muito superior aos mencionados anteriormente, seguiu o caminho traçado por Winckelmann em sua *História da Pintura*.

Não apenas a historiografia do Iluminismo tornou a história mais “interior” e desenvolveu sua interioridade, mas também a ampliou no espaço e no tempo. Aqui também Voltaire representa em alto grau as necessidades de sua época, com suas contínuas acusações de estreiteza e mesquinhez direcionadas à imagem tradicional da história universal, como composta pela história hebraica ou sagrada e pela história greco-romana ou profana, ou, como ele diz, *histoires prétendues universelles, fabriquées dans notre Occident*^[57]. Um começo foi feito com o uso do material descoberto, transportado e acumulado por exploradores e viajantes desde o Renascimento, do qual parte considerável foi contribuída pelos jesuítas e pelos missionários. Índia e China atraíram atenção, tanto por sua antiguidade quanto pelo alto grau de civilização que haviam alcançado. Traduções de textos orientais religiosos e literários logo se somaram a isso, e tornou-se possível discutir aquela civilização, não apenas de segunda mão e de acordo com as narrativas de viajantes. Essa ampliação do conhecimento em relação ao Oriente é acompanhada pela ampliação do conhecimento não apenas em relação à antiguidade (esses estudos nunca foram abandonados, mas mudaram seu centro, primeiro da Itália para a França e Holanda, depois para a Inglaterra e depois para a Alemanha), mas também em relação à Idade Média, nas obras dos beneditinos, de Leibniz, Muratori e muitos outros, que também se especializaram tanto em relação aos objetos de suas pesquisas quanto às regiões ou cidades em que as conduziram, como por exemplo De Meo em seus *Annali critici del Regno di Napoli*.

O aumento da erudição, da variedade de documentos e informações disponíveis foi acompanhado por uma crítica mais refinada quanto à autenticidade de um e ao valor como evidência do outro. Fueter faz bem em observar o progresso no método alcançado pelos beneditinos e por Leibniz (que não superou esses excelentes e eruditos monges nesse aspecto, embora fosse um filósofo) até Muratori, que não se restringiu a testar a autenticidade da tradição, mas iniciou a crítica das tendências de testemunhas individuais, dos interesses e paixões que coloram e dão forma às narrativas. Os esclarecidos, com Voltaire à frente, iniciaram outro tipo de

crítica de caráter mais intrínseco, direcionada às coisas e ao conhecimento das coisas (à experiência literária, moral, política e militar), reconhecendo a impossibilidade de que as coisas tenham acontecido da maneira que se diz que aconteceram por historiadores superficiais, crédulos ou preconceituosos, e tentando reconstruí-las da única maneira que poderiam ter acontecido. Admiraremos em Voltaire (especialmente no *Siècle*) sua falta de confiança nos relatos de cortesãos e servos, acostumados a forjar calúnias e a interpretar maliciosamente e de forma anedótica as ações externas de soberanos e estadistas.

Isso aconteceu porque a historiografia do Iluminismo, embora preservasse e até mesmo exagerasse o pragmatismo, ao mesmo tempo o refinou e o espiritualizou, como será observado nas expressões preferidas por Voltaire e até mesmo no teologizante Bossuet: *l'esprit des nations, l'esprit du temps*. O que esse *esprit* era permanecia naturalmente vago, porque faltava o apoio da filosofia, na qual naquela época aqueles conceitos recém-introduzidos criaram um elemento inesperado de conflito, para referi-lo às determinações ideais do espírito em seu desenvolvimento e conceber as várias épocas e as várias nações como cada uma desempenhando seu próprio papel no drama espiritual. Assim, muitas vezes aconteceu que o *esprit* era pervertido em uma qualidade fixa, como raça, se tratava de nações, e em uma corrente ou moda, se falava de períodos, e assim se naturalizava e se pragmatizava. *Trois choses*, escreveu Voltaire, *influent sans cesse sur l'esprit des hommes, le climat, le gouvernement, et la religion: c'est la seule manière d'expliquer l'énigme du monde*^[58]: em que o “espírito” é reduzido à posição de um produto de circunstâncias naturais e sociais. A palavra sugestiva havia, no entanto, sido pronunciada, e uma consciência clara dos próprios termos da luta social, política e cultural que estava sendo travada emergiria pouco a pouco. Por enquanto, clima, governo, religião, gênio dos povos, gênio da época, eram todas tentativas mais ou menos felizes de ir além do pragmatismo e de colocar a causalidade em uma ordem universal. Esse esforço e, ao mesmo tempo, seu limite – ou seja, o retrocesso para a forma de explicação abstrata e pragmática – também são evidenciados na doutrina do “evento único”, que se acreditava determinar de uma vez por todas a nova época de barbárie ou de civilização. Assim, nessa época era costume atribuir enorme importância às Cruzadas ou à ocupação turca de Constantinopla, como Fueter registra, com especial referência à história de Richardson. Outra consequência da mesma dificuldade foi o pequeno grau

de fusão alcançado nas várias histórias da cultura, dos costumes e das artes que foram compostas nessa época. As várias manifestações da vida foram registradas uma após a outra sem sucesso algum, ou mesmo sem tentativa de desenvolvê-las organicamente.

Sem dúvida, as novas e vigorosas tendências historiográficas do Iluminismo estavam atacando outras barreiras que lhes eram opostas pelo já mencionado dualismo teológico laico, além das do pragmatismo e do naturalismo. Essa teologia laica acabou negando o próprio princípio do desenvolvimento, pois o julgamento do passado como composto por escuridão e erros impossibilitava qualquer concepção séria de religião, poesia, filosofia ou de instituições primitivas e passadas. Qual era a importância de uma instituição de grande importância como a “adivinhação” nas civilizações primitivas para Voltaire no processo formativo de observação e dedução científica? A invenção do primeiro trapaceiro que encontrou um tolo. Ou oráculos, também de tamanha importância na vida da antiguidade? Ardis. A que se resumiam as lutas teológicas entre católicos, luteranos e calvinistas em relação à Eucaristia? Ao ridículo espetáculo dos Papistas que “comiam Deus como pão, os luteranos o pão e Deus, os calvinistas que comiam o pão e não comiam Deus”. Qual era o único fim que os jansenistas poderiam atingir? O tédio: uma sequência de maçantes querelas teológicas e de mesquinhas querelas de palavras, de modo que nada resta dos escritores daquela época que delas participaram além da geometria, gramática raciocinada, lógica – ou seja, apenas o que pertence à razão; as querelas teológicas eram uma “doença a mais na mente humana”. A filosofia dos tempos anteriores também não recebe um tratamento melhor. A de Platão não era nada além de uma “má metafísica”, um emaranhado de argumentos tão ruins que parece impossível que pudessem ter sido admirados e acrescentados por outros ainda mais extravagantes de século em século, até chegarmos a Locke: Locke, que sozinho desenvolveu a mente humana em um livro onde só há verdades, e o que torna a obra perfeita, em que todas as verdades são claras. Na poesia, a obra moderna foi colocada acima da antiga, a Gerusalemme acima da Ilíada, o Orlando acima da Odisseia, Dante parece obscuro e desajeitado, Shakespeare um bárbaro não desprovido de talento. A literatura medieval não merecia consideração: “Recolheram-se algumas infelizes composições dessa época: é como fazer uma coleção de pedras retiradas de antigas ruínas quando se está cercado de palácios”. Frederico da Prússia, que aqui se

mostrou um Voltaireano coerente, não recebeu com bons olhos a nova edição do *Nibelungenlied* e dos outros monumentos épicos da Alemanha. Em uma palavra, todo o passado perdeu seu valor ou preservou apenas o valor negativo do mal: “Que os cidadãos de uma cidade imensa, onde as artes, os prazeres e a paz reinam hoje, onde a própria razão começa a se introduzir, comparem os tempos e se queixem, se ousarem. É uma reflexão que deve ser feita quase a cada página desta história”. A falta da concepção de desenvolvimento tornou estéril a própria aquisição do conhecimento das coisas e pessoas distantes; e embora houvesse, em certos aspectos, mérito em introduzir a Índia e a China na história universal, e embora a crítica e a sátira das “quatro monarquias” e da história “sagrada” fossem até certo ponto justificadas, é bom lembrar que na noção ridicularizada satisfazia-se a necessidade legítima de entender a história em suas relações com a vida cristã e civilizada europeia; e que se não tivesse sido possível (e nunca foi naquela época) formar uma cadeia mais completa, na qual estivessem a Arábia, a Índia e a China, e as civilizações americanas e todas as outras coisas recentemente descobertas, essas contribuições adicionais ao conhecimento teriam permanecido meros objetos de curiosidade ou imaginação. A Índia, a China e o Oriente em geral foram, portanto, de pouco mais utilidade no século XVIII do que para manifestar um afeto pela tolerância, de fato pelo indiferentismo religioso. Esses territórios distantes, nos quais não havia frenesi proselitista e que não enviavam missionários para cansar a Europa – embora a Europa não os poupasse dessas visitas – não eram tratados como realidades históricas, nem obtinham seu lugar no desenvolvimento espiritual, mas tornavam-se ideais desejados, países dos sonhos. Aqueles que hoje renovam os louvores à tolerância asiática, contrastando-a com a intolerância europeia, e se comovem com tamanha sabedoria e mansidão, não estão cientes de que ao fazê-lo estão repetindo inutilmente e inoportunamente o que Voltaire já fez; e se, nessa questão, ele não ajudou a melhor compreensão da história, pelo menos cumpriu uma função prática e moral necessária para as condições de sua própria época. A concepção defeituosa de desenvolvimento, e não circunstâncias acidentais, como as tendências publicísticas, jornalísticas e literárias do original entre esses historiadores, também é a razão profunda para o fracasso do contato e da união entre a imensa massa de erudição acumulada pelos filólogos do século XVI e a historiografia do Iluminismo. Como poderiam esses documentos e coleções ser empregados no desenvolvimento lento e

laborioso do espírito, se, de acordo com a nova concepção, em vez de se desenvolver, o espírito deveria saltar, e de fato já havia dado um grande salto e deixado o passado para trás? Bastava vasculhar de tempos em tempos entre eles e extrair algum detalhe curioso, que se encaixasse na polêmica do momento. “É um vasto armazém, de onde você pegará o que é útil para você”, disse Voltaire. Assim, os eruditos e os iluminados, ambos filhos de seu tempo, permaneceram divididos entre si, os primeiros incapazes de se elevar ao nível da história devido à sua pouca vivacidade de espírito, os últimos sobrepujando-a devido à sua vivacidade excessiva, reduzindo-a a uma forma de jornalismo.

Todos esses limites, justamente por serem limites, atribuem à historiografia do Iluminismo sua esfera adequada, mas não devem ser interpretados como significando que não tenha progredido. Essa historiografia, imersa no trabalho no momento mais urgente, cercada pelo esplendor das verdades que estava revelando ao seu redor, não conseguiu enxergar esses limites e suas próprias deficiências, ou os viu raramente e com dificuldade. Ela estava ciente apenas de que progredia e progredia rapidamente, e não estava errada nessa crença. Nem estão errados aqueles críticos (entre os quais está Fueter) que agora a defendem da má reputação que a afligiu e celebram suas muitas virtudes, que também destacamos e acrescentamos, e cuja conexão e unidade provamos. No entanto, não devemos deixar essa má reputação sem explicação, pois soa muito mais grave do que a usual depreciação que cada período histórico faz do anterior, com o objetivo de mostrar sua inferioridade em relação ao presente. Aqui, ao contrário, encontramos um julgamento particular de depreciação, pronunciado mesmo em comparação com os períodos que precederam o Iluminismo, de modo que esse período, e não, por exemplo, o Renascimento, recebeu especialmente o epíteto de “anti-histórico” (“o século XVIII anti-histórico”). Encontramos esta explicação quando pensamos na dissipação que ocorria naquele momento de todos os véus simbólicos recebidos da venerável antiguidade e do dualismo e conflito cruéis que estavam sendo instigados naquela época entre história e religião. O Renascimento também foi ele próprio uma afirmação da razão humana, mas no momento de sua ruptura com a tradição medieval, sentia-se, mesmo assim, ligado à tradição clássica, o que lhe dava uma aparência de consciência histórica (uma aparência e não a realidade). Os filósofos do Renascimento frequentemente invocavam e se colocavam sob a proteção dos filósofos antigos, Platão

contra Aristóteles, ou o Aristóteles grego contra o Aristóteles dos comentaristas. Os letrados da época buscaram justificar as novas obras de arte e os novos julgamentos sobre elas apelando para os preceitos da antiguidade, embora tenham sofisticado e reconstruído de forma sutil o que encontraram. Filósofos, artistas e críticos voltaram as costas à antiguidade apenas quando e onde nenhum tipo de conciliação era possível, e apenas os mais audaciosos entre eles ousaram fazer até mesmo isso. As antigas repúblicas eram tomadas como exemplo pelos políticos, com Tito Lívio como seu texto, assim como a Bíblia o era pelos cristãos. A religião, que estava esgotada ou havia sido extinta nas almas dos cultos, era necessariamente preservada para o povo como um instrumento de governo, uma forma vulgar de filosofia: quase todos concordam com isso, desde Maquiavel até Bruno. O sábio legislador ou o “príncipe” de Maquiavel e o déspota esclarecido de Voltaire, que eram ambas idealizações das monarquias absolutas que moldaram a Europa politicamente à sua vontade, têm afinidades substanciais; mas o político do século XVI, especialista em fraquezas humanas e dotado de toda a experiência da rica história da Grécia e de Roma, estudou a finesse e as transações, onde o homem esclarecido do século XVIII, encorajado pelas vitórias sempre renovadas da Razão, ergueu a bandeira da Razão e desembainhou sua espada, sem sentir a menor necessidade de cobrir o rosto com uma máscara. O rei Numa criou uma religião para enganar o povo, e foi elogiado por isso por Maquiavel; mas Voltaire o teria censurado, assim como censurou todos os inventores de dogmas e promotores do fanatismo. O que mais há a dizer? O racionalismo do Renascimento foi especialmente obra do gênio italiano, tão equilibrado, tão cuidadoso em evitar excessos, tão acomodaticio, tão artístico; o Iluminismo, que foi especialmente obra do gênio francês, foi radical, consequente, propenso a extremos, logístico.

Quando o gênio dos dois países e das duas épocas é comparado, o Iluminismo inevitavelmente aparece como anti-histórico em relação ao Renascimento, que, devido à comparação assim estabelecida com tal objeto, adquire um senso histórico e um senso de desenvolvimento que não possuía, tendo também sido essencialmente racionalista e anti-histórico, e, em certo sentido, mais ainda do que o Iluminismo. Digo mais do que o Iluminismo, não apenas porque este, como mostrei, aumentou grandemente o conhecimento histórico e as ideias, mas também porque fez todas as contradições latentes no Renascimento eclodirem. Isso foi uma regressão

aparente no conhecimento histórico, mas na realidade foi um acréscimo à vida e, portanto, à própria consciência histórica, como podemos ver de forma clara imediatamente depois. O triunfo e a catástrofe do Iluminismo foi a Revolução Francesa; e isso foi ao mesmo tempo o triunfo e a catástrofe de sua historiografia.

VI. A historiografia do romantismo

A reação se manifestou com o retorno sentimental ao passado e com a defesa empreendida pelos políticos das antigas instituições dignas de serem preservadas ou concedidas nova vida. Daí surgiram duas formas de representação histórica, que certamente pertencem em certa medida a todos os períodos, mas que foram muito vigorosas no período romântico: a historiografia nostálgica e a historiografia restauradora. E, uma vez que o passado de seus desejos, que fornecia o material para recomendações práticas, era justamente aquele que o Iluminismo e a Revolução haviam combatido e derrubado – a Idade Média e tudo o que se assemelhava ou parecia se assemelhar à Idade Média —, ambos os tipos de história foram, por assim dizer, medievalizados. Assim como um curso d'água que foi desviado à força de seu leito natural retorna ruidosamente a ele assim que os obstáculos são removidos, um grande suspiro de alegria e satisfação, uma emoção calorosa de ternura, emergiram e reanimaram todos os corações quando, após uma ascese racionalista tão longa, eles novamente se apegaram à velha religião, aos velhos costumes nacionais, regionais e locais, voltaram a entrar nas antigas casas, castelos e catedrais, cantaram novamente as antigas canções, sonharam novamente com as antigas lendas. Nesse tumulto de sentimentos, não observamos de imediato a mudança profunda e irremediável que ocorreu nas almas de todos, testemunhada pela ansiedade, emoção e *pathos* desse aparente retorno. Seria diminuir a historiografia nostálgica do movimento romântico fazer com que consistisse apenas em certas obras literárias específicas, pois na realidade ela penetrou todas ou quase todas as escritas daquela época, como uma corrente irresistível, encontrada não apenas em espíritos menores e mais pobres, como De Barante, nem apenas nos mais poeticamente dispostos, como Chateaubriand, mas em historiadores que apresentam alguns dos pensamentos mais importantes ou puramente científicos, por exemplo, Niebuhr. A vida da cavalaria, a vida do claustro, as Cruzadas, os Hohenstaufen, as comunas lombardas e flamengas, os reis cristãos da

Espanha em conflito com os árabes, os próprios árabes, a Inglaterra dividida entre saxões e normandos, a Suíça de Guilherme Tell, as canções de gesta, as canções dos trovadores, a arquitetura gótica (vicissitude característica de um nome, aplicada com desprezo e depois transformada em símbolo de afeto), tornaram-se nessa época objeto de simpatia universal e nacional, assim como a áspera, ingênua literatura popular, poesia e arte: traduções ou abreviações das crônicas medievais foram até mesmo reimpressas para o deleite de um grande e ansioso círculo de leitores; os primeiros museus medievais foram formados; tentou-se restaurar e concluir antigas igrejas, castelos e palácios da cidade. A historiografia entrou em estreita relação e troca de ideias com a nova forma literária do romance histórico, que expressava a mesma nostalgia, primeiro com Walter Scott e depois com seus inúmeros seguidores em todos os países. (Essa forma literária, portanto, era bastante diferente da ficção histórica de Manzoni, que está livre desse sentimento e cujo elemento histórico tem um fundamento moral.) Já observei que essa nostalgia era muito mais moderna de conteúdo do que se supunha inicialmente; tanto que todos eram atraídos por ela pelo motivo que mais lhe apelava, fosse religioso ou político, católico antigo, místico, monárquico, constitucional, comunal-republicano, nacional-independente, liberal-democrático ou aristocrático. No entanto, quando o passado era tratado como tema poético, havia o risco de que a tendência idealizadora das imagens entrasse em conflito com a reflexão crítica: daí o culto à Idade Média, que se tornara uma superstição, acabou em um fim ridículo. Fueter cita uma observação perspicaz de Ranke, relacionada a um dos últimos dignos representantes da escola romântica, Giesebrecht, autor da História do Império Alemão, admirador e exaltador das “virtudes cristãs-germânicas”, do poder e da excelência dos heróis medievais. Ranke descreveu tudo isso como “ao mesmo tempo demasiado viril e demasiado pueril”. Mas a puerilidade discernível nas fontes desse fluxo ideal, antes que ele caia no cômico, é antes a puerilidade sublime do sonho do poeta.

Os motivos modernos reais, que se apresentam como sentimentos na historiografia nostálgica, adquiriram uma forma reflexa com os mesmos ou outros escritores, como tendências às quais suas narrativas se inclinavam. Aqui também seria supérfluo relatar todas as diversas formas e especificações dessas tendências (que Fueter já fez admiravelmente), desde o rousseauísmo persistente de Giovanni Müller até Sismondi, ou desde o ideal de um campesinato livre de Niebuhr, o ideal ultramontano de Leo, o

ideal imperial-medieval do já mencionado Giesebrecht e Ficker, o antigo liberal de Raumer, o neoliberal de Rotteck e Gervinus, o anglicanismo de Guizot e Dahlmann, ou o ideal democrático de Michelet, até o ideal neo-gibelino de Troya e Balbo e o padre Tosti, até a hegemonia prussiana de Droysen e Treitschke, e assim por diante. Mas todos esses, e outros historiadores com uma inclinação particular, se apoiam, com raras exceções, no passado e encontram a justificação de sua inclinação na dialética da tradição ou na própria tradição. Ninguém mais se importava em compor apenas sob a luz da razão abstrata. O exemplo extremo é oferecido pela escola socialista, que assumiu a forma romântica na pessoa de seu principal representante, Marx, que lhe conferiu valor historiográfico e científico. Sua obra era totalmente oposta aos ideais socialistas que haviam surgido no século XVIII, e ele, portanto, se vangloriava de que haviam passado do estado de Utopia para o estado de ciência. Sua ciência era nada menos que a necessidade histórica atribuída à nova era que ele profetizava, e o próprio materialismo não desejava mais ser o materialismo naturalista de um d'Holbach ou de um Helvétius, mas se apresentava como “materialismo histórico”.

Se a historiografia nostálgica é poesia e a que possui um propósito é prática e política, a historiografia, a verdadeira historiografia, do romantismo não pode ser enquadrada em nenhuma das duas, na medida em que é considerada uma época na história do pensamento. Certamente, poesia e prática surgiram de um pensamento e levaram a um pensamento como seu material ou problema: a Revolução Francesa certamente não foi a causa ou o efeito de uma filosofia, mas tanto a causa quanto o efeito, uma filosofia em ato, nascida e geradora da vida que se desenvolveu naquele momento. Mas o pensamento na forma de pensamento, e não na forma de amor sentimental ao passado ou esforço para reviver um passado falso, é o que determina o caráter científico daquela historiografia que desejamos destacar. E ela reagiu na forma de pensamento contra o pensamento do Iluminismo, tão cruamente dualista, opondo-lhe a concepção de desenvolvimento.

Não é de fato que esse conceito fosse algo completamente novo, que então tenha surgido como um broto pela primeira vez: nenhuma concepção especulativa que seja realmente tal pode estar ausente em um momento e aparecer em outro. A diferença está nisso, que em um determinado período

os problemas científicos parecem se aplicar a um aspecto do pensamento em vez de outro, que está sempre presente em sua totalidade. Portanto, quando dizemos que a concepção de desenvolvimento estava ausente na antiguidade e no século XVIII, proferimos uma hipérbole. Há boas razões para essa hipérbole, mas ela permanece uma hipérbole e não deve ser interpretada literalmente e entendida materialmente. Também não devemos acreditar que não havia suspeita ou antecipação da importante concepção científica de desenvolvimento antes do período romântico. Vestígios dela podem ser encontrados no panteísmo dos grandes filósofos do Renascimento, e especialmente em Bruno, e no próprio misticismo, na medida em que incluía o panteísmo, e de forma mais distinta na reconstrução dos elementos básicos da concepção teológica com a concepção do curso dos eventos históricos como uma educação gradual da raça humana, na qual as revelações sucessivas seriam a comunicação de livros de natureza gradualmente menos elementar, desde as primeiras escrituras hebraicas até os Evangelhos e as revisões dos Evangelhos. Lessing oferece um exemplo disso. Nem sempre os teóricos do Iluminismo eram tão terrivelmente dualistas quanto aqueles que mencionei, mas aqui e ali um deles, como Turgot, embora não abandonasse completamente a pressuposição quanto a épocas de decadência, reconhecia o progresso do cristianismo sobre a antiguidade e dos tempos modernos sobre o cristianismo, e até mesmo tentava traçar a linha de desenvolvimento passando pelas três idades, a mítica, a metafísica e a científica. Outros pensadores, como Montesquieu, perceberam a relatividade das instituições em relação aos costumes e às épocas; outros, como Rousseau, atribuíam grande importância à força do sentimento. O Iluminismo também tinha seus adversários durante seu próprio período, não apenas representados pela abstração política e pelo otimismo fátuo (como o de Galiani, por exemplo), mas também em aspectos mais importantes, destinados a formar posteriormente o tema especial de crítica, como o desprezo pela tradição, pela religião e pela poesia e pelo naturalismo árido. Daí o sorriso de Hamann diante da fé cega de Voltaire e de Hume nas doutrinas astronômicas newtonianas e diante de sua falta de senso para doutrinas morais. Ele sustentava que era necessária uma renovação da poesia e uma ligação desta com a história, e considerava que a história era (aqui ele era exatamente o oposto de Bodin) não o trabalho mental mais fácil, mas o mais difícil de todos. Mas na *Scienza nuova* de Vico (1725) encontrava-se

uma antecipação muito rica e orgânica do pensamento romântico (como agora deveria ser universalmente reconhecido e conhecido). Vico criticou o Iluminismo apenas em seus primórdios (quando ainda era apenas o direito natural e o cartesianismo), mas penetrou mais profundamente do que outros que vieram depois dele em seus motivos ocultos e mediu mais precisamente suas consequências lógicas e práticas. Assim, ele se opôs ao desprezo superficial pelo passado em nome da razão abstrata, desdobrando a mente humana na história como sensação, imaginação e intelecto, como a idade divina ou animal, a idade heroica e a idade humana. Ele sustentou ainda que nenhuma era humana estava errada, pois cada uma tinha sua própria força e beleza, e cada uma era o efeito de sua predecessora e a preparação necessária para aquela que a seguiria, a aristocracia para a democracia, a democracia para a monarquia, cada uma aparecendo no momento certo, ou como a justiça daquele momento.

A concepção de desenvolvimento não permaneceu, no entanto, no período romântico, como o pensamento de um pensador solitário sem audiência, mas se ampliou até se tornar uma convicção geral; não apareceu timidamente sombreada ou afirmada contraditoriamente, mas ganhou corpo, coerência e vigor, e dominou os espíritos. É o princípio formativo da filosofia idealista, que culminou no sistema de Hegel. Poucos resistiram à sua força, e aqueles que o fizeram, como Herbart, ainda estavam presos no dogmatismo pré-kantiano, ou tentaram resistir a ele e estão mais ou menos tingidos por ele, como é o caso de Schopenhauer e ainda mais com Comte e posteriormente com o evolucionismo positivista. Ele dá sustentação intelectual a toda a historiografia (com exceção também de retardatários e reacionários) e essa historiografia corrige para ele, em maior ou menor medida, as mesmas tendências unilaterais que lhe vieram das causas sentimentais e políticas já descritas, do carinho pelo passado recente ou pelos “bons tempos antigos” e pela Idade Média. Toda a história agora é compreendida como desenvolvimento necessário e, portanto, implicitamente e mais ou menos explicitamente, toda ela é redimida; é toda aprendida com o sentimento de que é sagrada, um sentimento reservado na Idade Média apenas para aquelas partes que representavam a oposição de Deus ao poder do diabo. Assim, a concepção de desenvolvimento foi estendida à antiguidade clássica e depois, com o aumento do conhecimento e da atenção, às civilizações orientais. Assim, os romanos, os jônios, os dóricos, os egípcios e os indianos recuperaram sua vida e foram justificados

e amados por sua vez, quase tanto quanto o mundo da cavalaria e o mundo cristão tinham sido amados. Mas a extensão lógica da concepção não encontrou nenhum obstáculo entre filósofos e historiadores, mesmo na repugnância sentida pelos tempos aos quais os tempos modernos se opunham, como o século XVIII. Testemunhamos o espetáculo da consagração do jacobinismo e da Revolução Francesa nos próprios livros de seus adversários, como Hegel, por exemplo, encontrando nesses eventos tanto o triunfo quanto a morte, um não menos que o outro, a “morte triunfante” da subjetividade abstrata moderna, inaugurada por Descartes. Não apenas os adversários, mas também os executores e suas vítimas, fizeram as pazes, e Sócrates, o mártir do livre pensamento e vítima da intolerância, como foi entendido pelos intelectualistas do século XVIII e por aqueles que supersticiosamente os repetem em nossos dias, foi condenado à morte que ele muito bem mereceu, em nome da História, que não admite revoluções espirituais sem tragédias. Também o redator do Manifesto Comunista, ao apressar o fim da classe burguesa tanto com suas orações quanto com suas obras, exaltou calorosa e grandiosamente a obra realizada pela classe burguesa, mostrando-se assim como filho fiel do pensamento romântico; porque, para quem se apegava à ideologia do século XVIII, o capitalismo e a classe burguesa deveriam ter parecido nada mais do que distorções decorrentes da ignorância, da estupidez e do egoísmo, indignas de qualquer elogio além de uma oração fúnebre. As paixões da maior parte desses historiadores eram inflamáveis, não menos do que as dos iluministas, mas a sátira, o sarcasmo, a imaginação, pelo menos entre os intelectos superiores, circundavam vividamente a compreensão histórica da época, mas não a oprimiam nem a negavam. A impressão geral experimentada por essas narrativas é a de um esforço sério para fazer justiça a todos, e devemos a disciplina assim imposta às mentes e almas dos pensadores e historiadores do romantismo o fato de que apenas os menos cultivados ou mais fanáticos entre os padres e católicos em geral continuam a amaldiçoar Voltaire e o século XVIII como obra do diabo. Da mesma forma, são apenas democratas vulgares e anticlericais, parentes dos primeiros em seu anacronismo e dos demais, que tratam a reação, a restauração e a Idade Média com igual grosseria. O Iluminismo e o jacobinismo a ele associado eram uma religião, como mostramos, e quando morreu abandonou sobrevivências ou superstições.

Conceber a história como desenvolvimento é concebê-la como história de valores ideais, os únicos que têm valor, e foi por essa razão que no período romântico houve uma multiplicação cada vez maior dessas histórias, que já haviam aumentado consideravelmente no período anterior. Mas sua novidade não consistia em sua multiplicação externa, mas em sua maturação interna, que corrigia aquelas compostas anteriormente, consistindo em coleções eruditas de informações desconectadas ou em julgamentos, de fato, mas julgamentos baseados em um modelo externo, que pretendia ser construído pela pura razão, mas que na realidade era construído por abstração e imaginação arbitrárias e caprichosas. E agora a história da poesia e da literatura não é mais medida de acordo com o padrão do ideal romano-humanístico, ou de acordo com o ideal clássico da era de Luís XIV, ou do ideal racionalista e prosaico do século XVIII, mas descobre gradualmente sua própria medida em si mesma, e começando com as primeiras tentativas de Herder, dos Schlegels, e depois de Villemain, de Sainte-Beuve e de Gervinus, e para a antiguidade de Wolf e Müller, finalmente alcança o alto padrão representado pela História da Literatura Italiana de de Sanctis. De repente, a história da arte sente-se constrangida pelo ideal muito restrito de Lessing e Winckelmann, e há um movimento em direção à cor, à paisagem, à arte pré-helênica e pós-helênica, ao romântico, ao gótico, ao renascentista e ao barroco, um movimento que se estende de Meyer e Hirth a Rumohr, Kluger, Schnaase, até chegar a Burckhardt e Ruskin. Aqui e ali, também se tenta derrubar as barreiras das escolas e alcançar a personalidade realmente artística dos artistas. A história da filosofia tem sua grande crise com Hegel, que a leva do subjetivismo abstrato dos seguidores de Kant à objetividade, e reconhece que a única verdadeira existência da filosofia consiste na história do pensamento, considerada em sua totalidade, sem negligenciar nenhuma de suas formas. Zeller, Fischer e Erdmann, na Alemanha, Cousin e sua escola, na França, Spaventa, na Itália, seguem Hegel nessa pesquisa objetiva. O mesmo ocorre na história da religião, que tenta adotar critérios intrínsecos de julgamento, após Spittler e Planck, os últimos representantes da escola racionalista, com Marheinecke, Neander, Hase, e encontra uma forma peculiarmente científica com Strauss, Baur e a escola de Tübingen; e de Eichhorn a Savigny, Gans e Lassalle, na história do direito. A concepção do Estado cede cada vez mais a liderança à concepção da nação na história chamada política, e “nacionalidade” substitui os nomes de “humanidade”,

“liberdade” e “igualdade”, e todas as outras ideias da época anterior que antes estavam cheias de brilho, mas agora estão enfraquecidas. Esse nacionalismo foi erroneamente considerado uma regressão em relação ao universalismo e ao cosmopolitismo, porque (apesar de suas conhecidas exagerações sentimentais) ele ajuda de maneira notável a concepção concreta do universal que vive apenas em suas criações históricas, como as nações, que são ao mesmo tempo produtos e fatores de seu desenvolvimento. E o valor do europeísmo é revivido como resultado dessa aquisição de consciência do valor das nações. Ele havia sido pisoteado demais durante o período do Iluminismo, devido ao espírito naturalista que dominava na época, e à reação que ocorria contra os esquemas históricos da antiguidade e do cristianismo, embora fosse certo que a história escrita por europeus não poderia deixar de ser “eurocêntrica”, e que é somente em relação ao curso da civilização greco-romana, que era cristã e ocidental, que as civilizações desenvolvidas ao longo de outras linhas se tornam reais e compreensíveis para nós, desde que não desejemos transformar a história em uma exposição dos diferentes tipos de civilização, com um prêmio para o melhor deles. A diferença também é clara, por essa mesma razão, entre a história e a pré-história, entre a história do homem e a história da natureza, que foram ligadas ilegítimamente pelos materialistas e pelos naturalistas. Isso pode ser encontrado até mesmo nas obras de Herder, que mantém muitos dos elementos do século de seu nascimento misturados com os do novo período. Mas é sobretudo na historiografia romântica que observamos a busca e, muito frequentemente, a feliz realização de uma ligação orgânica de todas as histórias particulares de valores espirituais, relacionando fatos religiosos, filosóficos, poéticos, artísticos, jurídicos e morais como função de um único motivo de desenvolvimento. Torna-se então um lugar-comum que uma literatura não pode ser compreendida sem compreender ideias e costumes, ou política sem filosofia, ou (como foi percebido um pouco mais tarde) direitos e costumes e ideias sem economia. E vale a pena registrar, à medida que passamos, que há quase uma dessas histórias de valores que não tenha sido apresentada ou esboçada anteriormente por Vico, juntamente com a indicação de sua unidade intrínseca. Histórias da poesia, histórias do mito, dos direitos, das línguas, das constituições, da razão explicativa ou filosófica, todas estão em Vico, embora às vezes envoltas na época histórica ou sociológica com a qual cada uma delas estava particularmente conectada. Até mesmo a biografia moderna (que ilustra o que o indivíduo

faz e sofre em relação à missão que ele cumpre e ao aspecto da Ideia que se torna real nele) tem seus primeiros ou um de seus primeiros monumentos notáveis na autobiografia de Vico – isto é, na história das obras que a Providência comandou e guiou para que ele as realizasse “de maneiras diversas que pareciam ser obstáculos, mas eram oportunidades”.

Essa transformação da biografia não implica em deixar de reconhecer a individualidade, mas, ao contrário, é a sua elevação, pois encontra seu verdadeiro significado em sua relação com o universal, assim como o universal encontra sua concretude no individual. E, de fato, o poder de individualização, a percepção de fisionomias, dos estados da alma, das várias formas das ideias, o senso das diferenças de tempos e lugares, pode-se dizer que se manifestam pela primeira vez na historiografia romântica. Ou seja, eles não se manifestam raramente ou por acidente, nem mais na forma negativa e resumida da oposição entre o novo e o antigo, o civilizado e o bárbaro, o patriótico e o estranho. Não significa nada que alguns desses historiadores tenham se perdido (embora isso tenha acontecido raramente) em uma dialética abstrata de ideias, e que outros tenham permitido com mais frequência que as ideias fossem submersas na pitoresca externa de costumes e anedotas, porque encontramos exagerações, unilateralidade, falta de equilíbrio, em todos os períodos e em todo o progresso do pensamento. E a acusação de grande importância de que a coloração de tempos e lugares preferida pelos românticos era falsa também não é relevante, porque o importante era justamente essa tentativa de colorir, seja o resultado feliz ou o contrário (se for o último, a imagem tinha que ser colorida novamente, mas sempre colorida). Outra razão para isso é que, como já admitido, havia fantasias e tendências em ação no romantismo além da verdadeira e própria historiografia, que conferiram aos tempos e lugares ilustrados aquela coloração imaginária e exagerada sugerida pelos vários sentimentos e interesses. A história, que é pensamento, às vezes foi idealizada nesse período como uma vida imaginária novamente no passado, e as pessoas pediam à história para serem levadas de volta aos antigos castelos e praças medievais; para seu deleite, pediam para ver as personagens da época em suas próprias roupas e vê-las se movendo, ouvi-las falar a língua, com o sotaque da época, para se tornarem contemporâneos dos fatos e adquiri-los com o espírito ingênuo de um contemporâneo. Mas fazer isso não é apenas impossível para o pensamento, mas também para a arte, porque a arte também supera a vida, e seria algo

inútil, porque não é desejado, pois o que o homem realmente deseja é reproduzir em sua imaginação e repensar o passado a partir do presente, não se desligar do presente e voltar ao passado morto. Certamente, essa última era uma ilusão, própria de vários românticos (que aliás têm seus sucessores em nosso próprio tempo), e na medida em que era uma ilusão, ou permanecia um esforço estéril ou se difundia em um suspiro lírico; mas uma ilusão desse tipo era apenas um dos muitos aspectos e não constituía uma parte essencial da historiografia romântica.

Devemos também ao romantismo o estabelecimento de uma relação e uma fusão entre os eruditos e os historiadores, entre aqueles que buscavam o material e os pensadores. Isso, como dissemos, não havia acontecido no século XVIII, nem, para dizer a verdade, antes dele, nos grandes períodos de erudição do humanismo italiano ou alexandrino, pois naquela época, antiquários e políticos seguiam caminhos separados, indiferentes um ao outro, e o único ideal político que às vezes brilhava nas estantes do antiquário (como observa agudamente Fueter sobre Flávio Biondo) era o de um governo que, ao garantir a calma, permitisse aos eruditos seguir suas ocupações pacíficas! Mas o lema da historiografia romântica foi antecipado em relação a esse assunto também por Vico, em sua fórmula da união da filosofia com a filologia e da conversão recíproca do verdadeiro com o certo, da ideia com o fato. Essa fórmula prova (mencionamos rapidamente) que o ditado histórico de Manzoni, no sentido de que Vico deveria ser unido a Muratori, não era completamente preciso historicamente – ou seja, filosofia com erudição, pois Vico já havia unido essas duas coisas, e sua união constitui o principal valor de seu trabalho. No entanto, apesar de sua imprecisão, o ditado de Manzoni também prova como a historiografia romântica percebeu a íntima conexão que prevalece entre erudição e pensamento na história, que é a vida e o pensamento do documento que foi preservado ou restaurado pela erudição, e de fato exige erudição para que seja buscado e preparado. Além disso, o romantismo não se limitou a afirmar essa reivindicação de forma abstrata, mas realmente criou o tipo do filólogo-pensador (que às vezes também era poeta), de Niebuhr a Mommsen, de Thierry a Fustel de Coulanges, de Troya a Balbo ou Tosti. Então, pela primeira vez, as grandes coleções e repertórios da erudição dos séculos XVII e XVIII foram valorizados em seu verdadeiro valor; então novas coleções foram promovidas, complementares ou corretivas em relação a elas, de acordo com critérios cada vez mais rigorosos em relação

ao assunto e ao maior conhecimento e meios disponíveis. Assim surgiram a obra conhecida como *Monumenta Germania historica* e a escola filológica alemã (que antes era a última e se tornou a primeira), um modelo de ações desse tipo, a outra das disciplinas relacionadas a eles, para o resto da Europa. A reivindicação filológica da nova historiografia, auxiliada pelo sentimento de nacionalidade, também deu vida em nossa Itália a essas sociedades históricas, a essas coleções de crônicas, leis, cartas, “arquivos históricos” ou revisões, instituições com as quais o trabalho historiográfico está relacionado em nosso tempo. Um exemplo notável do poder de promover a filologia mais paciente, inspirada por necessidades puramente históricas, pode ser encontrado, entre outros, no *Corpus inscriptionum latinarum*, concebido e realizado por um historiador dotado da energia apaixonada e da mente sintética de um Mommsen. No século XVIII (com uma ou duas exceções muito raras e parciais), os historiadores desprezavam o pergaminho e os in-fólios, ou os abriam impacientemente, *bibentes et fugientes*, mas no século XIX nenhum espírito sério ousava afirmar mais que era possível compor história sem um estudo preciso, escrupuloso e meticuloso dos documentos sobre os quais ela deve ser fundamentada.

As histórias pragmáticas dos últimos séculos, portanto, desapareceram ao simples toque dessas novas convicções historiográficas, em vez de devido a críticas ou polêmicas diretas e abertas. A palavra “pragmática”, que costumava ser um título de honra, começou a ser pronunciada com um tom de desprezo, para designar uma forma inadequada de pensamento histórico, e os historiadores do Iluminismo caíram em descrédito, não apenas Voltaire e os franceses, mas também Hume, Robertson e outros historiadores ingleses. Agora pareciam completamente sem cor, carentes de senso histórico, com as mentes focadas apenas no aspecto político das coisas, superficiais, tentando em vão explicar grandes eventos pelas intenções individuais e por meio de pequenas coisas ou detalhes isolados. A teoria de que a história era a oradora e professora de virtude e máximas prudentes também desapareceu. Essa teoria desfrutou de uma vida longa e vigorosa durante a antiguidade greco-romana e novamente desde o Renascimento (quando digo que todas essas coisas desapareceram, sempre se entende a exceção dos fósseis, pois estes persistiram naquela época e persistem em nossos dias, como se estivessem vivos). A atitude do espírito cristão em relação à história foi retomada. Esse espírito a contempla como um único processo, que não se repete, como a obra de Deus, que ensina diretamente

por meio de Sua presença, não como matéria que exemplifica um ensinamento abstrato, alheio a si mesma. A palavra “pragmática” foi de fato pronunciada com um sorriso a partir de então, assim como as fórmulas de *historia magister vitæ* ou aquelas direcionadas *ad bene beateque vivendum*: que aqueles que acreditarem nessas fórmulas – ou seja, aqueles que ecoam pensamentos tradicionais sem repensá-los e estão satisfeitos com concepções tradicionais e vulgares. Qual é o uso da história? “A própria história”, foi a resposta, e verdadeiramente isso não é pouca coisa.

O novo século glorificou-se com o título de “o século da história”, devido a seus novos princípios, que nasceram ou convergiram em uma só. Ele havia divinizado e ao mesmo tempo humanizado a história, como nunca havia sido feito, e a transformou em centro da realidade e do pensamento. Esse título de honra deve ser confirmado, se não para todo o século XIX, então para seu período romântico ou idealista. Mas essa confirmação não deve nos impedir de observar, com igual clareza, o limite dessa historicidade, sem a qual não seria possível entender seu avanço posterior e adicional. A história estava ao mesmo tempo divinizada e humanizada; mas a divindade e a humanidade realmente se fundiram em uma só, ou havia alguma separação entre elas? A discordância entre o antigo pensamento mundano e o pensamento ultramundano cristão realmente foi curada, ou ela não se apresentou novamente em uma nova forma, embora essa forma fosse atenuada e mais crítica intelectualmente? E qual dos dois elementos prevaleceu nessa discordância em sua abstração, o humano ou, melhor dizendo, o divino?

Essas perguntas sugerem a resposta, que é sugerida também por uma memória familiar a todos, ou seja, que o período romântico não foi apenas a era esplêndida das grandes histórias evolutivas, mas também a era fatal das filosofias da história, as histórias transcendentais. E de fato, embora o pensamento da imanência tenha se tornado cada vez mais rico e profundo durante o Renascimento e o Iluminismo, e o do transcendentalismo cada vez mais evanescente, o primeiro não absorveu o segundo em si mesmo por esse motivo, mas apenas o purificou e racionalizou, como a filosofia helênica e a teologia cristã tentaram fazer à sua maneira e em seu tempo. No período romântico, a purificação e a racionalização continuaram, e aqui estava o erro, bem como o mérito do romantismo, pois não se tratava mais de corrigir aquela opinião antiga, mas de inverter e refazer radicalmente. A

concepção transcendental da história não era mais chamada naquela época de revelação e apocalipse, mas de filosofia da história, um título tirado do Iluminismo (principalmente de Voltaire), embora não tivesse mais o significado anteriormente atribuído a ele de história examinada com um espírito imparcial ou filosófico adornado com reflexões morais e políticas, mas sim o significado, completamente diferente, de uma busca filosófica da esfera acima ou abaixo da história – na verdade, uma busca teológica, que permaneceu teológica, por mais secular ou especulativa que possa ter sido. E uma vez que uma busca desse tipo sempre leva a uma mitologia racionalizada, não há motivo para que o nome de “mitologia” não possa ser estendido à filosofia da história, ou o nome de “filosofia da história” à mitologia, como eu estendi, chamando todas as concepções transcendentais da história de “filosofia da história”, pois todas elas separam o fato e a ideia, o evento e sua explicação, a ação e o fim, o mundo e Deus. E uma vez que a filosofia da história é transcendental em sua estrutura interna, não é surpreendente que ela se mostre como tal em todas as formas muito variadas que assumiu no período romântico, mesmo entre filósofos ávidos de imanência como Hegel, um grande destruidor do platonismo, que ainda assim permaneceu em certa medida envolvido com ele, tão tenaz é esse inimigo que cada pensador carrega consigo e do qual ele deveria arrancar de seu coração, mas não pode resistir.

Mas, sem entrar em uma análise detalhada das suposições feitas pelos românticos e idealistas na construção de suas “filosofias da história”, será suficiente observar as consequências para apontar a tendência transcendental de suas construções. Essas consequências comprometeram as histórias românticas no método e prejudicaram sua execução, embora tenham sido inicialmente concebidas vigorosamente como uma união de filosofia e filologia. Uma das consequências foi precisamente o retorno ao desprezo pela erudição entre aqueles que a adotaram e promoveram, e em outras ocasiões uma recomendação em palavras e um desprezo em ações. Essa atitude contraditória era atormentada por uma má consciência, tanto que suas recomendações soam pouco sinceras, o desprezo é tímido quando se manifesta, embora esteja mais frequentemente oculto. No entanto, descobrem-se palavras fugazes de revelação entre essas tortuosidades e pretensões, como a de uma história *a priori* (Fichte, Schelling, Krause e, pelo menos em certa medida, Hegel), que deveria ser a verdadeira história, deduzida dos conceitos puros ou divinamente revelada em alguma visão do

vidente de Patmos, uma história que deveria ser mais ou menos diferente da confusão de eventos e fatos humanos, como história filosófica, deixando de fora uma história meramente narrativa, que deveria servir como matéria-prima ou texto para os sermões e preceitos dos moralistas e políticos. E vemos surgir do seio de uma filosofia, que tentara fazer história de si mesma, ao fazer também da filosofia história (prova de que o projeto não havia sido realmente traduzido em ação), a distinção entre filosofia e história, entre o modo de pensar histórico e filosófico, e a antipatia mútua e a falta de amizade mútua dos dois grupos de pesquisadores. Os historiadores “profissionais” foram obrigados a se defender contra seus progenitores (os filósofos), e acabaram perdendo toda piedade por eles, negando que fossem filósofos e tratando-os como intrusos e charlatães.

Desprazeres e má vontade eram ainda mais inevitáveis, já que os “filósofos da história” – ou seja, os historiadores obcecados com a transcendência – nem sempre se contentavam (e não podiam, falando estritamente) com a distinção entre história filosófica e narrativa, e, como era natural, tentavam harmonizar as duas histórias, fazer os fatos se harmonizarem com os esquemas que haviam imaginado ou deduzido. Com esse propósito em mente, eles se viram levados a usar violência contra os fatos, em favor de seu sistema, e isso resultou em partes muito importantes sendo cortadas de maneira procrustiana e outras que foram aceitas sendo pervertidas para se adequarem a um significado que não era genuíno, mas imposto a eles. Até mesmo as divisões cronológicas, que eram meramente auxílios práticos para narrativas, foram distorcidas (como era costume na Idade Média) para que pudessem ser elevadas ao estatuto de divisões ideais. E não apenas a luz da verdade foi apagada na busca desses caprichos, não apenas simpatias e antipatias individuais foram introduzidas (tome como exemplo típico de todas elas a idealização da Grécia Antiga e de tal ou qual raça grega), mas algo ainda mais pessoalmente ofensivo para as vítimas se infiltrou na história, sob a aparência de uma filosofia elevada, os amores e ódios pessoais do historiador, na medida em que ele era um homem de partido, um religioso ou pertencia a este ou aquele povo, estado ou raça. Isso resultou na invenção do germanismo, a coroa e perfeição da raça humana, um germanismo que, pretendendo ser a expressão mais pura do arianismo, teria restaurado a ideia do povo eleito e um dia empreendido a jornada para o Oriente. Assim foram celebrados a monarquia semi-absoluta como a forma absoluta dos Estados, o luteranismo especulativo como a forma

absoluta da religião e outras jactâncias vãs desse tipo, com as quais o orgulho da Alemanha oprimia os povos europeus e, de fato, o mundo inteiro, e assim exigia pagamento de certa forma pela nova filosofia com a qual a Alemanha havia dotado o mundo. Mas não se deve imaginar que o orgulho da Alemanha não foi combatido com suas próprias armas, pois se os ingleses especulavam pouco e os franceses eram muito firmes em sua crença nas *Gesta Dei per Francos* (tornadas as proezas da razão e da civilização), ainda assim os povos que se encontravam em condições menos felizes e sentiam mais intensamente a censura de inferioridade ou senilidade assim infligida a eles reagiram: Gioberti escreveu um *Primato d'Italia*, e Cieskowski um *Paternostro*, que previu a futura primazia do povo eslavo e, mais especialmente, dos poloneses.

Outra consequência das “filosofias da história” foi o ressurgimento das “histórias universais”, no significado falacioso de histórias completas da humanidade, de fato do cosmos, que a Idade Média havia narrado nas crônicas *ab origine mundi* e de *duabus civitatibus* e de *quattuor imperiis*, e o Renascimento e o iluminismo haviam reduzido a meras compilações vulgares, encontrando o centro de seu próprio interesse em outro lugar. As *images mundi* retornaram com as filosofias da história, e assim elas mesmas eram, histórias universais transcendentais, com a “filosofia da natureza” pertencendo a elas. A sucessão das nações ali ocupou o lugar da série de impérios: para cada nação, como antes para cada império, foi atribuída uma função especial, que uma vez cumprida, ela desaparecia ou desmoronava, tendo passado o facho da vida, que não deveria passar pelas mãos de nenhuma nação mais de uma vez. A nação alemã desempenharia ali o papel do Império Romano, que nunca deveria morrer, mas existir perpetuamente, ou até a consumação dos séculos e o Reino de Deus. Desenvolver as várias formas da filosofia da história ajudaria a esclarecer as contradições internas da doutrina e a atribuir as razões para a introdução de certas correções com o objetivo de eliminar as contradições em questão, mas que ao fazer isso introduziam outras. E ao fazer um exame desse tipo, um lugar especial deve ser reservado para Vico, que oferece uma “filosofia da história” de um tipo muito complexo, que, de um lado, não nega, mas passa em silêncio a concepção cristã e medieval (como não nega a concepção de Santo Agostinho das duas cidades ou do povo eleito e gentio, mas apenas examina seriamente a história deste último), enquanto, por outro lado, retoma o motivo antigo oriental dos círculos (cursos e

recorrências), mas entende o curso como crescimento e desenvolvimento, e o recorrência como um retorno dialético, que, por outro lado, não parece dar origem ao progresso, embora não pareça excluí-lo, e também não exclui a autonomia da livre vontade ou a exceção da contingência. Nessa concepção, Idade Média e Antiguidade fermentam, produzindo o pensamento romântico e moderno^[59]. Mas no período romântico, a ideia do círculo (que ainda continha uma grande reivindicação mental que exigia satisfação) deu lugar à ideia de um curso linear, retirada do cristianismo e do progresso em direção a um fim, que conclui com certo estado como limite ou com a entrada em um paraíso de progresso indefinido, de alegria incessante sem tristeza. Em uma concepção desse tipo, há, em um momento, uma mistura de teologia e iluminismo, como em Herder, em outro, uma tentativa de uma história de acordo com as idades da vida e as formas do espírito, como com Fichte e sua escola; em seguida, a ideia realiza seu ideal lógico no tempo, como em Hegel, ou a sombra de um Deus reaparece, como no deísmo de Laurent e de vários outros, ou o Deus é o da religião antiga, mas modernizado, nobre, judicioso, liberal, como no catolicismo moderado e no protestantismo. E uma vez que o curso necessariamente tem um fim em todos esses esquemas, anunciado e descrito e, portanto, já vivido e passado, não faltaram tentativas de prolongar, prorrogar ou variar esse fim, com personagens como os abades Gioacchini surgiram e se chamaram “apocalípticos eslavos” ou por algum outro nome, e adicionaram novas eras às descritas. Mas isso não mudou nada na concepção geral. E também não houve mudança efetuada pelas filosofias da história do segundo Schelling, por exemplo, que geralmente são chamadas de irracionalistas, ou dos pessimistas, porque está claro que a decadência que elas descrevem é um progresso no sentido oposto, um progresso no mal e no sofrimento, tendo seu fim no ápice do mal e da dor, ou levando de fato a uma redenção e depois se tornando um progresso em direção ao bem. Mas se a ideia de círculos, que se repetem identicamente, oprime a consciência histórica, que é a consciência de individualidade e diversidade perenes, essa ideia de progresso em direção a um fim a oprime de outra maneira, porque declara que todas as criações da história são imperfeitas, exceto a última, na qual a história se estabiliza e que, portanto, tem valor absoluto, e que assim retira o valor da realidade em favor de uma abstração, da existência em favor do inexistente. E ambos – ou seja, todas as filosofias da história, de qualquer forma determinadas – estão à espreita para oprimir as concepções de

desenvolvimento e o aumento do valor historiográfico obtido por meio do romantismo; e quando esse prejuízo não ocorreu (como em vários historiadores notáveis, que narraram a história admiravelmente, embora professassem obedecer às regras da filosofia abstrata da história, que saudaram de perto ou de longe, mas tiveram o cuidado de não introduzir em suas narrativas), isso foi uma prova de que a contradição não tinha sido percebida, ou pelo menos percebida como percebemos agora, em sua profunda dissonância. Foi um sinal de que o romantismo também tinha problemas com os quais trabalhava longamente e investigava profundamente, e outros problemas com os quais não trabalhava ou trabalhava apenas um pouco e mantinha à espera, satisfazendo-os mais ou menos. A história também, como o indivíduo que trabalha, faz “uma coisa de cada vez”, negligenciando ou deixando correr com a ajuda de pequenas melhorias provisórias os problemas aos quais não pode atender no momento, mas pronta para direcionar atenção total a eles quando suas mãos estiverem livres.

VII. A historiografia do positivismo

As filosofias da história ofenderam a consciência histórica em três pontos, sobre os quais ela tem todo o direito de ser ciumenta: a integridade dos eventos históricos, a unidade da narração com o documento e a imanência do desenvolvimento. E a oposição à “filosofia da história” e à historiografia do romantismo em geral, explodiu precisamente nesses três pontos e muitas vezes foi violenta. Essa oposição tinha, em sua essência, um motivo comum, como foi claramente mostrado pela frequente simpatia e confraternização entre aqueles que a representam, embora dissensões quanto a detalhes sejam comuns entre eles. No entanto, é melhor considerá-la em sua triplicidade por razões de clareza e descrevê-la como a dos historiadores, filólogos e filósofos.

Para os historiadores, por quem nos referimos àqueles que tinham uma disposição especial para a pesquisa de fatos particulares em vez de teorias, e um maior conhecimento e prática de literatura histórica do que especulativa, é devida a afirmação de que a história deve ser história e não filosofia. Não que eles ousassem negar a filosofia, pois, pelo contrário, eles protestavam sua reverência por ela e até mesmo pela religião e teologia, e se dignavam a fazer uma rápida e cautelosa incursão ocasional nessas águas; mas geralmente desejavam navegar pelas tranquilas enseadas da verdade

histórica, evitando os oceanos tempestuosos da outra disciplina: a filosofia era relegada para o horizonte de suas obras. Eles nem mesmo contestavam, pelo menos em princípio, o direito de existência daquelas grandiosas construções de “história universal”, mas recomendavam e preferiam histórias nacionais ou monográficas, que podiam ser suficientemente estudadas em seus detalhes, substituindo histórias universais por coleções de histórias de estados e povos. E uma vez que o romantismo havia introduzido nessas histórias universais e nas próprias histórias nacionais suas várias tendências práticas (que a filosofia da história então transformou em dogmas), os historiadores colocaram a abstenção de tendências nacionais e partidárias em seu programa, embora reservassem o direito de fazer sentir suas aspirações patrióticas e políticas, mas, como diziam, sem alterar por isso a narrativa dos fatos, que se supunha que se movessem independentemente de suas opiniões, ou ressoassem espontaneamente com elas no curso de seu desenvolvimento natural. E uma vez que paixão e julgamento filosófico haviam sido confundidos e mutuamente contaminados no romantismo, a abstenção estendia-se também ao julgamento quanto à qualidade dos fatos narrados; a *realidade* e não o valor do fato era considerada a província do historiador, apelando-se para o que teóricos e filósofos haviam pensado sobre isso, onde uma consideração mais profunda do problema era exigida. A história não deveria ser nem alemã nem francesa, nem católica nem protestante, mas também não deveria pretender aplicar uma concepção mais ampla para a solução dessas ou de outras antíteses, como os filósofos da história haviam tentado fazer, mas antes deveria neutralizá-las em um sábio ceticismo ou agnosticismo, e atenuá-las em uma forma de exposição conduzida no tom de uma recapitulação presidencial, onde se presta atenção cuidadosa às opiniões das partes opostas e se observa cortesia para com todos. Havia diplomacia nisso, e não é surpreendente que muitos diplomatas ou discípulos de diplomacia colaborassem nessa forma de história, e que o maior de todos os historiadores dessa escola, Leopold Ranke, em quem se encontram todos os traços que descrevemos, tivesse uma predileção especial por fontes diplomáticas. Ele sempre, de fato, combateu a filosofia, especialmente a filosofia hegeliana, e contribuiu grandemente para desacreditá-la entre os historiadores, mas fez isso com decência, evitando cuidadosamente o uso de qualquer palavra que pudesse soar áspera ou forte demais, professando a firme convicção de que a mão de Deus se manifesta na história, uma mão

que não podemos alcançar com as nossas, mas que toca nosso rosto e nos informa de sua ação. Ele completou seus longos e muito frutíferos trabalhos na forma de monografias, evitando construções universais. Quando, no final de sua vida, ele começou a compor uma *Weltgeschichte*, ele a separou cuidadosamente do universo, declarando que ela teria se “perdido em fantasias e filosofemas” se ele tivesse abandonado o terreno seguro das histórias nacionais e buscado qualquer outro tipo de universalidade que não fosse a das nações, que “atuando umas sobre as outras, aparecem uma após a outra e constituem um todo vivo”. Em seu primeiro livro, protestou com fina ironia que não era capaz de aceitar a grave acusação de julgar o passado ou de instruir o presente sobre o futuro, que havia sido atribuída à história, mas ele se sentia capaz apenas de mostrar “como as coisas realmente haviam acontecido” (*wie es eigentlich gewesen*), e esse era seu objetivo em todo o seu trabalho, e ele se manteve firme nele, colhendo assim louros inalcançáveis por outros, chegando até mesmo a escrever a história dos papas do período da Contrarreforma, embora fosse luterano e permanecesse assim durante toda a sua vida. Essa história foi recebida com favor em todos os países católicos. Sua maior conquista foi escrever sobre a história francesa de uma maneira que não desagradasse aos franceses. Um escritor da maior elegância, ele foi capaz de navegar entre os baixios, sem nunca deixar transparecer suas próprias convicções religiosas ou filosóficas, e sem nunca se encontrar sob a obrigação de formar uma resolução definitiva e, em qualquer caso, sem pressionar demais as concepções às quais recorreu, como “ideias históricas”, a luta perpétua entre Igreja e Estado e a concepção de Estado. Ranke foi o ideal e o mestre para muitos historiadores dentro e fora de seu próprio país. Mas mesmo sem sua influência direta, o tipo de história que ele representava germinou em todos os lugares, um pouco mais cedo ou mais tarde, dependendo da posição e do acalmar das grandes paixões políticas e fervor filosófico nos diferentes países. Isso ocorreu, por exemplo, na França mais cedo do que na Itália, onde a filosofia idealista e o movimento nacional fizeram sua força ser sentida na historiografia após 1848, e até mesmo até 1860. Mas o tipo de história que eu quase estaria disposto a batizar com o nome de “diplomática”, levando a sério a designação que eu havia empregado inicialmente de forma jocosa, ainda encontra sucesso entre os moderadamente dispostos, que são amantes da cultura, mas não desejam se infectar com paixões partidárias ou se atormentar com especulações

filosóficas: mas, como se pode imaginar, nem sempre é tratado com a inteligência, o equilíbrio e a finesse de um Leopold Ranke.

A ambição de rejeitar completamente a admissão do pensamento na história, que faltava aos historiadores diplomáticos (porque lhes faltava a inocência necessária para tal ambição), era, por outro lado, possuída pelos filólogos, um grupo extremamente inocente. Eles estavam ainda mais dispostos a abundar nesse sentido, uma vez que sua opinião sobre si mesmos, que antes era muito modesta, havia sido notavelmente aumentada devido ao alto grau de perfeição alcançado pela pesquisa em crônicas e documentos e pela recente fundação (que de fato não foi uma criação *ex nihilo*) do método crítico ou histórico, empregado em uma análise minuciosa e rigorosa da origem das fontes e sua redução, e na crítica interna dos textos. Esse orgulho dos filólogos prevaleceu, e o método alcançou seu desenvolvimento máximo em um país como a Alemanha, onde a pedantaria ativa floresce melhor do que em outros lugares, e onde, como resultado dessa coisa admirável chamada seriedade científica, o “cientificismo” é muito idolatrado. Essa palavra também foi ambiciosamente adotada para tudo que diz respeito ao ambiente e aos instrumentos da verdadeira e própria ciência, como é o caso da coleta e crítica de narrativas e documentos. A antiga escola de eruditos, franceses e italianos, que não progrediu menos em “método” do que foi alcançado durante o século XIX na Alemanha, não sonhava que estava assim produzindo “ciência”, muito menos sonhava em competir com filosofia e teologia, ou em poder expulsá-las de suas posições e assumir seus lugares com o método documentário. Mas na Alemanha, todo pequeno copista, ou coletor de variantes, ou examinador das relações entre textos e conjecturador de textos genuínos, elevava-se ao nível de um homem científico e crítico, e não só ousava considerar-se igual a homens como Schelling, Hegel, Herder ou Schlegel, mas o fazia com desdém e desprezo, chamando-os de “antimetódicos”. Essa altivez pseudocientífica difundiu-se da Alemanha para os outros países europeus e agora chegou à América, embora em outros países além da Alemanha tenha encontrado mais frequentemente espíritos irreverentes que riram dela. Então, pela primeira vez, manifestou-se esse modo de historiografia que chamei de história “filológica” ou “erudita”. Ou seja, as compilações mais ou menos judiciosas de fontes que costumavam ser chamadas de *Antiquitates*, *Annales*, *Penus*, *Thesauri*, apresentavam-se disfarçadas como histórias, que eram as únicas consideradas dignas e

científicas. A fé desses historiadores repousava em uma narrativa na qual cada palavra poderia ser comprovada por um texto, e não havia mais nada em seu trabalho, exceto o que estava contido nos textos, arrancado de seus contextos e repetido sem ser pensado pelo narrador filólogo. Seu objetivo era que suas histórias alcançassem o estatuto de compilações abrangentes, partindo daquelas relacionadas a tempos, regiões e eventos específicos, e finalmente chegando à organização de todo o conhecimento histórico em grandes enciclopédias, das quais artigos, sistemáticos ou em verbetes, são fornecidos por grupos de especialistas, dirigidos por um especialista, para filologia clássica, romântica, germânica, indo-europeia e semítica. Com o objetivo de amenizar a aridez de seus trabalhos, os filólogos às vezes se permitiam um pouco de ornamentação na forma de afetos emocionais e pontos de vista ideais. Para isso, recorriam a lembranças de seus dias de estudante, às palavras-chave filosóficas que estavam na moda na época e aos sentimentos comuns da época em relação à política, arte e moralidade. Mas faziam tudo com muita moderação, para não perderem sua reputação de gravidade científica e para não faltarem com o respeito à história filológica científica, que despreza os enfeites vãos nos quais filósofos, amadores e charlatões se deleitam. Eles acabaram tolerando historiadores do tipo acima descrito, mas como um mal menor, e, como regra geral, inclinados a perdoar os pecados decorrentes de seu comércio com “ideias” em favor dos “novos documentos” que haviam descoberto ou empregado e que sempre podiam desenterrar de seus livros como um resíduo útil, purificando-os de misturas “subjetivas”, ou seja, da elaboração que havia sido tentada. A filosofia era conhecida por eles apenas como “filosofia da história”, mas mesmo assim mais devido a sua terrível má reputação do que por conhecimento direto. Eles se lembravam e estavam sempre prontos a repetir cinco ou seis anedotas sobre erros em nomes e datas em que filósofos célebres haviam realmente caído, facilmente esquecendo os inúmeros erros em que eles mesmos caíam (sendo mais suscetíveis por estarem mais expostos ao perigo); eles quase se convenciam de que a filosofia havia sido inventada para alterar os nomes e confundir as datas que haviam sido confiadas aos seus cuidados amorosos, que era o abismo aberto pelo demônio para levar à perdição da séria “história documental”.

A terceira corrente daqueles que se opunham à filosofia da história era composta por filósofos ou por historiadores-filósofos, mas por aqueles que rejeitavam o nome e selecionavam outro menos suspeito, ou o temperavam

com algum adjetivo, ou o aceitavam de fato, mas com explicações oportunas: eles se intitulavam positivistas, naturalistas, sociólogos, empiristas, críticos ou algo do tipo. Seu objetivo era fazer algo diferente do que os filósofos da história haviam feito, e uma vez que haviam trabalhado com a concepção do fim, todos juraram que trabalhariam com a concepção da causa; procurariam a causa de cada fato, generalizando assim cada vez mais amplamente as causas ou a causa de todo o curso da história: aqueles outros haviam tentado uma dinâmica da história; eles trabalhariam em uma mecânica da história, uma física social. Surgiu uma ciência especial, oposta à filosofia da história, na qual aquela tendência naturalista e positivista se exaltou aos próprios olhos: a sociologia. A sociologia classificava fatos de origem humana e determinava as leis de dependência mútua que os regulavam, fornecendo às narrativas dos historiadores os princípios de explicação por meio dessas leis. Os historiadores, por sua vez, coletavam diligentemente fatos e os ofereciam à sociologia, para que esta pudesse extrair o sumo deles, ou seja, classificar e deduzir as leis que os governavam. História e sociologia, então, mantinham entre si a mesma relação que fisiologia e zoologia, física e mineralogia, ou outra relação semelhante; diferiam das ciências físicas e naturais apenas por sua maior complexidade. A introdução do cálculo matemático parecia ser a condição de progresso para a história, assim como para todas as ciências físicas e naturais. Uma nova “ciência” se apresentou para apoiar essa ideia, na forma daquela humilde serva da administração prática e da criação inspirada da burocracia conhecida como estatística. E já que toda a ciência estava sendo modelada com base na ideia de uma fábrica de condensação, também foram invocadas e esboçadas “sínteses” para a história, ou seja, estruturas históricas nas quais as leis e fatos que dominam as histórias individuais seriam retomados, como que em uma espécie de tabela ou atlas, que mostraria de relance as causas e os fatos que delas decorreram. Precisamos lembrar os nomes e defensores dessa escola – Comte, Buckle, Taine, e assim por diante, até chegarmos aos historiadores recentes que os seguem, como Lamprecht e Breysig? Precisamos lembrar os programas mais consequentes e paradoxais dessa escola, como, por exemplo, a introdução de Buckle em sua história da civilização ou o livro de Bourdeau sobre a História dos historiadores? Essas doutrinas positivistas e similares estão presentes na memória, seja porque estão mais próximas de nós cronologicamente, seja porque o eco do barulho que fizeram no mundo

ainda não cessou, e vemos em todos os lugares traços de sua influência. Em todos os lugares vemos isso, e acima de tudo no preconceito que eles solidamente estabeleceram (e que devemos pacientemente corroer e dissolver), de que a história, a verdadeira história, deve ser construída por meio do método naturalista, e que a indução causal deve ser empregada. Em seguida, existem as múltiplas concepções naturalistas com as quais têm impregnado o pensamento moderno: raça, hereditariedade, degeneração, imitação, influência, clima, fatores históricos e assim por diante. E aqui, também, como no caso das filosofias da história, uma vez que nos basta selecionar apenas o essencial em cada fato, não vamos nos deter nas várias formas particulares disso, ou seja, nos diversos modos em que as causas históricas foram enunciadas e enumeradas, e nas várias alegações de que uma ou outra delas era suprema: ora a raça, ora o clima, ora a economia, ora a técnica, e assim por diante. Aqui, também, o estudo das formas particulares seria útil para quem desejasse desenvolver particularmente a dialética e traçar a dissolução interna dessa escola, para demonstrar em suas formas particulares sua tendência intrínseca de superar a si mesma, embora tenha falhado em fazê-lo por esse caminho.

Já mencionamos que as três classes de opositores das “filosofias da história” e os três métodos pelos quais propuseram substituí-la – história diplomática, história filológica e história positivista – mostraram que discordavam entre si. A confirmação disso pode ser encontrada no desprezo dos historiadores diplomáticos pela mera erudição e na sua desconfiança em relação às construções do positivismo. Os eruditos, por sua vez, temiam as distorções de nomes e datas e abanavam a cabeça diante das histórias diplomáticas e do estilo descuidado dos homens do mundo que as compunham. Por fim, os positivistas viam os últimos como pessoas que não iam ao fundo das coisas, às suas causas gerais ou naturais, e repreendiam os eruditos por sua incapacidade de elevar-se ao nível das leis e de estabelecer fatos de acordo com essas leis, sociológicas, fisiológicas ou patológicas. Mas há uma confirmação adicional do que foi observado em relação à concepção comum que os animava a todos e à sua afinidade substancial, porque quando os eruditos desejavam se revestir de alguma forma de filosofia, eles se apresentavam prontamente com alguns retalhos de pensamento ou fraseologia positivista. Eles também participavam da reserva e do agnosticismo dos positivistas e dos historiadores diplomáticos em relação a problemas especulativos, e de maneira semelhante era

impossível não reconhecer a justiça de sua reivindicação de que a evidência deveria ser confiável e os documentos autênticos. Os historiadores diplomáticos concordavam com eles na fórmula de que a história não deveria ser filosofia e que a pesquisa deveria dispensar a finalidade e seguir a linha da causalidade. Na verdade, os três tipos de oponentes, unidos pela transcendência da filosofia da história, negavam a unidade da história com a filosofia, mas em diferentes graus e com diferentes significados particulares, com diferentes estudos preliminares e de diferentes maneiras. E embora essas escolas concordassem no que negavam, todas elas se tornaram, para nós, expostas a uma crítica que as une sob uma única negação. Pois nem mesmo a habilidade e a inteligência de um Ranke são capazes de dar vigor ao caráter moderado e manter firmemente o ecletismo da história diplomática, e a transação fracassa diante da incapacidade daqueles que a tentaram, devido a ser contrária às suas próprias capacidades e intrinsecamente impossível. A ideia de uma história agnóstica revela-se falaciosa, ou seja, uma história que não é filosófica, mas não nega a filosofia, que não é teológica, mas não é anti-teológica, limitando-se às nações e à sua influência recíproca, porque o próprio Ranke foi obrigado a reconhecer poderes ou ideais superiores às nações e que, como tais, precisam ser justificados especulativamente em uma filosofia ou teologia. Dessa forma, ele se expôs às acusações dos positivistas, que desacreditaram suas ideias como “místicas”. Por essa mesma razão, outros estavam reduzindo-as aos poucos, de ideais ou movimentos do espírito a produtos naturais e fisiológicos, como Lorenz tentou fazer, um ardoroso seguidor de Ranke que, com sua doutrina da geração e da hereditariedade, caiu nesse fisiologismo e naturalismo dos quais o mestre havia se mantido afastado. E quando essa passagem da espiritualidade para a natureza foi concluída, a linha divisória entre a história e a pré-história, entre a história da civilização e a história da natureza, também não foi respeitada. Por outro lado, houve um retorno às “filosofias da história”, quando as ideias foram interpretadas como transcendentais e como respondendo aos desígnios da vontade divina, que governa o mundo de acordo com uma lei e o conduz de acordo com um plano de viagem. A pretendida imparcialidade e objetividade, baseada em um artifício literário de meias palavras, insinuações e silêncios prudentes, também era igualmente ilusória, e o jesuíta que contestou Ranke e sua história dos papas sempre prevalecerá do ponto de vista da crítica rigorosa – ou o Papado é sempre e em toda parte o que afirma ser, uma instituição do

Filho de Deus feito homem, ou é uma mentira. Respeito e cautela estão fora de lugar aqui. *Tertium non datur*. De fato, não era possível escapar de tomar partido ao adotar esse ponto de vista; no máximo, um terceiro partido era assim formado, composto pelos tolerantes, pelos mornos e pelos indiferentes. A leve coerência dos princípios de Ranke pode ser observada na parte de sua História Universal em que, ao falar de Tácito, ele menciona sua própria experiência como professor de história e declara que “é impossível falar de um desenvolvimento progressivo tranquilo e uniforme da historiografia, tanto entre os antigos quanto entre os modernos, porque o próprio objeto é formado ao longo do tempo e é sempre diferente, e as concepções dependem das circunstâncias em que o autor vive e escreve”. Assim, ele chega a realizar um ato de resignação diante do contingencialismo cego, e o presente esboço histórico mostra o quão injusto isso é, pois traçou o desenvolvimento orgânico e progressivo do pensamento histórico desde os gregos até os tempos modernos. E toda a História Universal está lá para provar, por outro lado, que sua leve coerência de ideias, ou teia de ideias deixadas intencionalmente vagas, dificultou-lhe dar vida a uma vasta narrativa histórica, tão carente de conexão, tão pesada e às vezes até resultando em reflexões estranhas, como, por exemplo, aquelas nas primeiras páginas do primeiro volume, onde há uma comparação de Saul e Samuel com os imperadores em conflito com os papas, e da política de Roboão e Jeroboão com o conflito político entre os estados centralizadores e as regiões centrífugas dos tempos modernos. Encontramos em Ranke, em geral, uma tendência inevitável a cair no método pragmático. E o que foi dito de Ranke deve ser repetido de seus discípulos e daqueles que cultivaram o mesmo tipo conciliador de história. Quanto à história filológica, a descrição do programa deixa clara sua nulidade, pois ela leva, pelo caminho mais direto, a um duplo absurdo. Quando os métodos mais rigorosos de exame de testemunhas são realmente aplicados, não há testemunha que não possa ser suspeita e questionada, e a história filológica leva à negação da verdade dessa história que ela deseja construir. E se for atribuído valor a certas evidências arbitrariamente e por razões externas, não há extravagância que não possa ser aceita, porque não há extravagância que não possa ter homens honestos, sinceros e inteligentes do seu lado. Não é possível rejeitar até mesmo milagres pelo método filológico, uma vez que eles se baseiam nas mesmas comprovações que tornam certa uma guerra ou um tratado de paz, como Lorenz demonstrou ao

examinar os milagres de São Bernardo à luz da mais severa crítica filológica. Para se salvar da admissão do inconcebível e da nulificação da história, que segue a nulificação das testemunhas, não resta nada além de apelar para o pensamento, que reconstitui a história de dentro para fora, sendo prova para si mesmo e negando o que é impensável pelo simples fato de não poder ser pensado. Esse apelo é a declaração de falência para a história filológica. Podemos certamente dizer que essa forma de história se sustenta mais ou menos como história na medida em que recorre a todas as ajudas fornecidas pela história propriamente dita e se contradiz; ou se contradiz e ainda assim não se sustenta, ou apenas por um curto período e em aparência, ao adotar novamente os métodos do pragmatismo, da transcendência e do positivismo. E este último, por sua vez, encontra as mesmas experiências em uma ordem diferente, porque seu princípio de história que explica fatos causalmente pressupõe os fatos, que como tais são pensados e, portanto, já estão explicados de certa forma. Daí um círculo vicioso, evidente na conexão entre história e sociologia, cada uma das quais deve se basear e ao mesmo tempo fornecer uma base para a outra, assim como uma coluna que deveria sustentar um capitel e, ao mesmo tempo, dele se originar. Mas se, com o objetivo de romper o círculo, a história for tomada como base e a sociologia como seu cumprimento, então esta última não será mais a explicação da primeira, que encontrará sua explicação em outro lugar. E isso será, de acordo com o gosto, ou um princípio desconhecido ou alguma forma de pensamento que age da mesma maneira que Deus, e em ambos os casos um princípio transcendental. Daí o fato de o positivismo levar a filosofias da história, como exemplificado nos Apocalipses e nos Evangelhos de Comte, Buckle e outros semelhantes: todos são teólogos muito reverentes, mas caóticos, caindo novamente em concepções falaciosas refutadas pela historiografia romântica.

Verdadeiramente, quando confrontado com histórias como essas, superficiais, sem inteligência, rudes e fantasiosas, o romantismo, consciente da altura para a qual havia elevado o estudo do desenvolvimento dos assuntos humanos, poderia ter exclamado (e de fato exclamou pela boca de seus epígonos) para seus adversários e sucessores, imitando o tom de Bonaparte no 18 de Brumário: “O que vocês fizeram com a história que eu lhes deixei tão brilhante? Esses eram os novos métodos por meio dos quais vocês prometiam resolver os problemas que eu não fui capaz de resolver? Não vejo nada neles além de miséria e reversão!” Mas nós, que nunca

encontramos regressões absolutas durante o desenvolvimento secular da historiografia, não nos deixaremos levar pelas ondas polêmicas que agora se chocam contra a escola positivista e naturalista, nossa adversária presente ou recente, a ponto de perdemos de vista o que ela possuía que era substancialmente sua própria e graças ao qual realmente representou progresso. Também nos abstermos de fazer comparações entre romantismo e positivismo, medindo os méritos de ambos e concluindo com a afirmação da superioridade do primeiro, porque é bem conhecido que tais exames de graus de mérito, terreno dos professores, não são permitidos na história, onde o que segue idealmente depois é virtualmente superior ao que dele é derivado, não obstante as aparências em contrário. E, em primeiro lugar, seria errôneo, estritamente falando, acreditar que o que havia sido conquistado pelo romantismo havia sido perdido no positivismo, porque quando as histórias desse período são observadas a partir de outros pontos de vista e com maior atenção, vemos como todas foram preservadas. O romantismo havia abolido o dualismo histórico, para o qual existiam, na realidade, fatos positivos e negativos, eleitos e excluídos. O positivismo repetiu que todos os fatos são fatos e todos têm igual direito de entrar na história. O romantismo havia substituído a concepção de desenvolvimento pelos abismos que a historiografia anterior havia introduzido no curso dos eventos, e o positivismo repetiu essa concepção, chamando-a de evolução. O romantismo havia estabelecido períodos no desenvolvimento, seja na forma de um ciclo de fases, como Vico, ou como fases sem um círculo e em ordem linear, como os românticos alemães, e havia exemplificado as várias fases como uma série das formas do espírito ou das formas psicológicas, e o positivismo renovou essas concepções (embora, devido à falta de cultura habitual entre seus adeptos, muitas vezes acreditasse ter feito descobertas nunca antes feitas), como pode ser provado por uma longa série de exemplos. Esses variam desde as três idades do desenvolvimento mental de Comte até as oito fases do desenvolvimento social ou quatro períodos políticos que são, respectivamente, as “novidades” dos contemporâneos Lamprecht e Breysig. O romantismo, julgando que a explicação dos eventos por meio dos caprichos, dos cálculos e dos desígnios dos indivíduos tomados atomisticamente era frívola, adotou como objeto da história os universais, a Ideia, as ideias, o espírito, as nações e a liberdade; e o positivismo também rejeitou o atomismo individualista, falando de massas, raças, sociedades, técnica, economia, ciência, tendências sociais; de tudo,

de fato, com exceção de que os caprichos de Tício e Caio agora não era mais admitido. O romantismo agora não apenas reforçara as histórias de valores ideais, mas as concebera como em conexão orgânica; o positivismo, por sua vez, insistiu na interdependência dos fatores sociais e na unidade do real, e tentou preencher as lacunas das várias histórias especiais por meio da história da civilização e da cultura, e da chamada história social, contendo em si mesma política, literatura, filosofia, religião e todas as outras classes de fatos. O romantismo havia derrubado a história heterônoma, instrutiva, moralizadora e servil, e o positivismo, por sua vez, se vangloriava de que sua história era uma ciência, um fim em si mesma, como qualquer outra ciência, embora, como toda ciência, fornecesse a base para a prática e, portanto, fosse capaz de aplicação. O romantismo havia aumentado o apreço pela erudição e impulsionado o intercâmbio entre ela e a história. Mas de onde a erudição e a filologia do período positivista derivaram esse orgulho que as fazia acreditar que elas próprias eram a história, senão da consciência de que haviam herdado do romantismo, que haviam preservado e exagerado? De onde herdaram a substância de seu método, senão (como Fueter bem observa) da busca romântica pelo primitivo, pelo genuíno, pelo ingênuo, que se manifestou em Wolf, que inaugurou o método? É bom lembrar que Wolf foi um pré-romântico, um admirador de Ossian e da poesia popular. E, finalmente, qual é o significado dos esforços do positivismo em buscar as causas da história, a série de fatos históricos, a unidade dos fatores e sua dependência de uma causa suprema, senão as especulações dos próprios românticos sobre a maneira, o fim e o valor do desenvolvimento? Quem presta atenção a todas essas e outras semelhanças que poderíamos enumerar deve concluir que o positivismo é para o romantismo como o Iluminismo foi para o Renascimento – ou seja, não tanto sua antítese quanto a continuação lógica e o exagero de suas pressuposições. Até mesmo sua conversão final em teologia corresponde à do romantismo. Isso, aliás, é uma questão óbvia, pois a transcendência é sempre transcendência, quer seja pensada como a de um Deus ou de uma razão, de natureza ou de matéria. Mas pensar nela como matéria ou natureza, essa paródia naturalista e materialista, que a princípio parece odiosa ou ridícula, dos problemas e concepções do romantismo, da ideia em causa, do desenvolvimento em evolução, do espírito em massa e coisas do tipo, às quais a princípio se estaria inclinado a atribuir a inferioridade da historiografia positivista, é, ao contrário, para o observador atento, o

progresso feito por ela em relação ao romantismo. Essa paródia contém a negação enérgica da história movida por forças extramundanas, por finalidades externas, por leis transcendentais, justa tanto em seu motivo quanto em sua tendência geral, e a afirmação correlata de que sua lei deve ser procurada na realidade, que é uma e chama-se “natureza”. O positivismo, que de forma alguma queria ouvir falar de “metafísica”, tinha em mente a metafísica dogmática e transcendental, que se infiltrara no pensamento de Kant e de seus sucessores; e o alvo de seu desprezo era um bom alvo, embora acabasse confundindo metafísica com filosofia em geral, ou a metafísica dogmática com a metafísica crítica, a metafísica do ser com a do espírito, e ela própria não estivesse totalmente isenta daquilo que se propôs a combater. Mas isso não impede que sua repugnância pela “metafísica” e, restringindo-nos ao que é nosso interesse mais imediato, pela “filosofia da história”, tenha produzido resultados duradouros. Graças ao positivismo, as obras históricas se tornaram menos ingênuas e mais ricas em fatos, especialmente nessa classe de fatos que o romantismo havia negligenciado, como as disposições chamadas naturais, os processos chamados degenerativos ou patológicos, as complicações espirituais chamadas ilusões psicológicas, os interesses chamados materiais, a produção e a distribuição da riqueza ou atividade econômica, os fatos da força e da violência, ou do poder político e revolucionário. O positivismo, preocupado com a negação da transcendência e com a observação do que lhe dizia respeito, sentiu-se, e estava nesse aspecto, no caminho certo. E cada um de nós que presta a devida atenção a essa ordem de coisas e renova essa negação está colhendo o fruto do positivismo e, nesse aspecto, é um positivista. Suas próprias contradições tiveram o mérito de tornar mais evidentes as contradições latentes na historiografia romântica. Esse mérito deve ser atribuído às doutrinas mais extravagantes dos positivistas, como a de Taine, segundo a qual o conhecimento é uma verdadeira alucinação e a sabedoria humana é um acidente (*une rencontre*), que presumia que a irracionalidade é a condição normal, assim como Lombroso acreditava que o gênio é a loucura. Outro exemplo disso é a tentativa de descobrir de que forma a heterogeneidade e a diversidade histórica surgem se a homogeneidade for postulada; e novamente o cânon metodológico de que a explicação da história é encontrada na causalidade, mas para o gênio e na virtude, que estão sem ela, porque se recusam a aceitar uma explicação causal, ou no terrível Incognoscível, que foi colocado no início das histórias

do real, depois de tanto alarde sobre aquela ciência Titânica que estava pronta para escalar os céus. Mas, uma vez que o romantismo havia deixado espírito e natureza sem fusão, um diante do outro, era justo que, se, em primeiro lugar, o espírito engolia a natureza sem conseguir digeri-la (porque, como havia sido estabelecido, ela era indigesta), agora a natureza estivesse se empenhando em fazer o mesmo com o espírito, e com o mesmo resultado. Tão justo e lógico foi isso que não poucos dos velhos idealistas passaram para o materialismo e positivismo mais grosseiros, e a confissão de não ser capaz de enxergar seu caminho na confusão era ao mesmo tempo instrutiva e sugestiva, assim como a perplexidade adornada com o nome de “agnosticismo”. E assim como a afirmação precisa da positividade da história representou um avanço no pensamento, a antítese do materialismo, levada ao extremo, foi um avanço na preparação do novo problema e no novo modo de resolver a relação entre espírito e natureza. *Oportet ut scandala*, mesmo escândalo, o escândalo do absurdo e das críticas falsas e ofensivas à consciência humana, é um avanço.

VIII. A nova historiografia: conclusão

A corrente romântica não apenas se manteve em seus excessos durante o domínio do positivismo e, como mostramos, insinuou-se até mesmo em sua antítese naturalista, mas também persistiu em sua forma genuína. Embora não tenhamos falado de imitadores pedantes e conservadores – cuja importância é pequena na história do pensamento, ou seja, limitada à esfera restrita em que foram compelidos a pensar por si mesmos –, registramos, no entanto, a preservação do romantismo no ecletismo de Ranke, que aderiu às teorias de Humboldt (outro “diplomata”). Motivos idealistas e românticos continuaram a iluminar o intelecto e a alma entre os filósofos, de Humboldt a Lotze e de Hartmann a Wundt e aqueles que correspondiam a eles em outros países. O mesmo ocorreu na historiografia propriamente dita e não poderia deixar de acontecer, porque se as fórmulas do agnosticismo e do positivismo tivessem sido seguidas à risca, toda luz do pensamento teria sido extinta em um mecanicismo cego – ou seja, em nada – e nenhuma representação histórica seria possível. Assim, a história política, social, filosófica, literária e artística continuou a fazer conquistas, se não tão importantes quanto as do período romântico (as condições eram muito mais favoráveis para as ciências naturais e matemáticas do que para a história), ainda assim notáveis. Isso é exposto em um volume abundante

sobre historiografia (refiro-me ao trabalho de Fueter já várias vezes mencionado). Lá, será encontrada a devida homenagem ao grande trabalho realizado por Ranke, que a rapidez de meu curso de exposição me induziu a ilustrar mais em seus aspectos negativos, fazendo-me, por exemplo, aludir apenas às contradições na *História dos Papas*, que é, não obstante, uma obra-prima. A qualidade persuasiva do espírito romântico em seu melhor é revelada no exemplo típico de Taine, que é tão ingenuamente naturalista em suas proposições e nos princípios diretivos de seu trabalho, mas tão desenfreadamente romântico em casos específicos, como, por exemplo, em sua caracterização dos poetas franceses ou dos pintores holandeses e italianos. Tudo isso o levou a terminar no exagerado romantismo antijacobino de suas *Origines de la France contemporaine*, da mesma forma que Zola e os outros veristas, esses inimigos verbais do romantismo, eram líricos em toda a sua ficção, e o líder da escola foi levado a concluir suas obras com o lirismo abstrato dos *Quatre évangiles*. O que foi observado sobre Taine pode ser aplicado a Buckle e aos outros naturalistas e positivistas, obrigados a serem históricos contra a vontade deles, e aos positivistas que se tornaram seguidores do materialismo histórico e encontraram a dialética estabelecida em sua casa sem conseguir explicar o que era ou de onde veio. Nem todos os teóricos da historiografia se mostraram tão resoluta e loucamente naturalistas quanto Bourdeau e alguns outros; de fato, esses eram poucos em número e de reputação inferior. O ecletismo prevaleceu entre a maioria, uma combinação de necessidade e liberdade, de massas e indivíduos, de causa e fim, de natureza e espírito: até mesmo a filosofia da história era admitida, se em nenhuma outra forma, então como um desiderato ou um problema a ser discutido em um momento conveniente (mesmo que fossem as Calendas gregas). O ecletismo também apresentava a maior variedade, desde o nível baixo de uma arrumação trivial de conceitos de maneira artificial até as alturas sublimes do trabalho interior, de onde parecia a cada momento que um novo evangelho, não mais eclético, devia surgir.

Esta última forma de ecletismo e as tentativas abertas de renovar o idealismo romântico, mais ou menos completamente, assim como os métodos românticos de historiografia, têm se tornado mais frequentes desde que a consciência moderna se retirou do positivismo e declarou sua falência. Mas tudo isso é importante antes como um sintoma de um verdadeiro avanço no pensamento. E as novas filosofias modernas de

intuição e filosofia dos valores devem ser consideradas mais como sintomas do que como representantes do progresso no pensamento (refiro-me em geral, e não aos pensamentos e teorias particulares que frequentemente formam uma contribuição real). A primeira delas, no entanto, enquanto critica corretamente a ciência como uma construção econômica inútil para o verdadeiro conhecimento, então prossegue se fechando na consciência imediata, uma espécie de misticismo, onde a dialética histórica se encontra submersa e sufocada; e a última, colocando a concepção de valor como guardião do espírito em oposição às concepções da ciência como “um *cave canem* filosófico” (como nosso imaginativo Tari teria dito), deixa aberto um dualismo que impede a unidade da história e do pensamento como história. Quando olhamos ao nosso redor, portanto, não descobrimos essa nova filosofia que lançará as bases e ao mesmo tempo fornecerá justificativa para a nova historiografia ao resolver a antítese entre o romantismo imaginativo e o positivismo materialista. E está claro que nem mesmo somos capazes de discutir essa filosofia como uma exigência, porque a exigência por uma filosofia específica é ela própria o pensamento dessa filosofia específica, e portanto não uma exigência, mas uma realidade. Assim, o dilema é: ou não dizer nada a respeito, e nesse caso não falar nem mesmo do positivismo como um período que foi encerrado e superado, ou falar da nova filosofia como algo que vive e existe, precisamente porque vive e existe. E, uma vez que renunciar a falar dela se tornou impossível pela própria crítica que a ela dedicamos, não resta senão reconhecer aquela filosofia como algo que existe, não como algo a ser invocado. Apenas não devemos olhar ao nosso redor para ver onde ela está, mas voltar a nós mesmos e recorrer ao pensamento que animou este esboço histórico da historiografia e a todas as explicações históricas que o precederam. Na filosofia que delineamos, a realidade é afirmada como espírito, não de tal forma que esteja acima do mundo ou vagueie pelo mundo, mas de tal forma que coincide com o mundo; e a natureza foi mostrada como um momento e um produto desse próprio espírito, e, portanto, o dualismo (pelo menos aquele que tem perturbado o pensamento de Tales a Spencer) foi superado, e com isso, superada a transcendência materialista ou teológica em sua origem. O Espírito, que é o Mundo, é o espírito que se desdobra, e, portanto, é uno e diferente ao mesmo tempo, eterna solução e eterno problema, e sua autoconsciência é a filosofia, que é sua história, ou sua história, que é sua filosofia, substancialmente idênticas; e idêntica é a consciência com a

autoconsciência, ou seja, distintas e uma ao mesmo tempo, como a vida e o pensamento. Essa filosofia, que está em nós e é nossa, nos permite reconhecê-la – isto é, reconhecer a nós mesmos fora de nós – no pensamento de outros homens, que também é nosso pensamento, e descobri-la mais ou menos claramente e perfeitamente nas outras formas de filosofia contemporânea e mais ou menos claramente na historiografia contemporânea. Temos múltiplas oportunidades de realizar esse reconhecimento, que é produtor de muito conforto espiritual. Muito recentemente, por exemplo, enquanto eu escrevia estas páginas, o trabalho histórico de um historiador, um puro historiador, veio às minhas mãos (seleciono este exemplo entre muitos), onde li palavras no próprio início que pareciam ser minhas: “Meu livro se baseia na convicção de que a investigação histórica alemã deve elevar-se a um movimento mais livre e ao contato com as grandes forças da vida política e cultural, sem renunciar à preciosa tradição de seu método, e deve mergulhar na filosofia e na política, sem sofrer dano em seu fim ou essência, pois somente assim pode desenvolver sua essência íntima e ser ao mesmo tempo universal e nacional”^[60]. Essa é a filosofia de nosso tempo, que é a iniciadora de um novo período filosófico e historiográfico. Mas não é possível escrever a história dessa filosofia e dessa historiografia, que é sujeito e não objeto, não pelo motivo geralmente adotado, que descobrimos ser falso, pois separa o fato da consciência do fato em si, mas por outro motivo, que a história que estamos construindo é uma história de “épocas” ou “grandes períodos”, e o novo período é novo, justamente porque não é um período – ou seja, algo fechado. Não somente somos incapazes de descrever seu contorno cronológico e geográfico, porque desconhecemos que medida de tempo ele preencherá (se desenvolverá rapidamente em trinta ou quarenta anos, ou encontrará obstáculos, mas ainda assim continuará seu curso por séculos?), que extensão de países incluirá (permanecerá por muito tempo italiano ou alemão, restrito a certos círculos italianos ou alemães, ou se difundirá rapidamente em todos os países, tanto na cultura geral quanto no ensino público?), mas somos incapazes de limitar logicamente o que pode ser seu valor fora dessas considerações. A razão para isso é que, para ser capaz de descrever suas limitações, necessariamente deve ter desenvolvido suas antíteses – ou seja, os novos problemas que infalivelmente surgirão de suas soluções – e isso não aconteceu: estamos nós mesmos nas ondas e não recolhemos nossas velas no porto em preparação para uma nova viagem.

Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen (“O conhecimento chegou até este ponto”), disse Hegel, no final de suas palestras sobre a filosofia da história; e ainda assim ele não tinha o direito de dizer isso, porque seu desenvolvimento, que ia da inconsciência da liberdade à plena consciência dela no mundo alemão e no sistema do idealismo absoluto, não admitia acusação. Mas nós temos toda a segurança de afirmá-lo, pois superamos a abstração do hegelianismo.



[1] “Mestra da vida” (N.T.)

[2] Acredita-se que Polignoto tenha retratado Milcíades em um afresco que foi exibido na Stoa Pecile, ou Pórtico Pintado, um espaço público em Atenas, localizado na Ágora. (N. T.)

[3] “1001. O abençoado Domingos partiu para a presença de Cristo. 1002. Neste ano, os sarracenos vieram sobre Capua. 1004 Um grande terremoto agitou esta montanha” (N.T.)

[4] “Primeiro os anais, depois foram as histórias” (N.T.)

[5] O termo é utilizado para referir-se ao reino dos mortos como compreendido pela mitologia antiga (N.T.).

[6] “Que nada se sabe” (N.T.)

[7] “E você está completamente diante de mim” (N.T.)

[8] Na *Lógica*, especialmente na Parte II, Capítulo IV.

[9] “Aqui termina a pesquisa: encontrou-se alguma disposição primitiva, algum traço próprio de todas as sensações, de todas as concepções de uma época ou de uma raça, alguma particularidade inseparável de todos os procedimentos de sua mente e coração. Essas são as grandes causas, as causas universais e permanentes.” (N. T.)

[10] Veja, por exemplo, o trabalho de Flint; mas, menos radical que Flint, Hegel e os hegelianos também acabaram por admitir a convergência dos dois métodos opostos, traços dessa perversão também podem ser encontrados em suas “filosofias da história”. Aqui, também deve ser observada a falsa analogia que levou Hegel a descobrir a mesma relação entre fatos *a priori* e históricos como entre a matemática e fatos naturais: Man muss mit dem Kreise dessen, worin die Prinzipien fallen, wenn man es so nennen will, a priori vertraut sein, so gut als Kepler mit den Ellipsen, mit Kuben und

Quadraten und mit den Gedanken von Verhältnissen derselben a priori schon vorher bekannt sein musste, ehe er aus den empirischen Daten seine unsterblichen Gesetze, welche aus Bestimmungen jener Kreise von Vorstellungen bestehen, erfinden konnte. (Cf. Vorles. üb. d. Philos, d. Gesch., ed. Brunstäd, pp. 107-108.)

[11] Nem mesmo Flint, mencionado acima, conseguiu fazê-lo, pois ele se perdeu em preliminares de documentação histórica e nunca passou para a prometida construção.

[12] Para o desenvolvimento completo dessas concepções, veja meu estudo sobre *A Conceção de Tornar-se, no Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, pp. 149-175 (Bari, 1913).

[13] Para o que se relaciona a esta seção, veja meu tratamento sobre Julgamentos de Valor, no trabalho citado anteriormente.

[14] Pelo economista Professor Gotti, no sétimo congresso de historiadores alemães, realizado em Heidelberg. A palestra pode ser lida em impresso sob o título nada claro ou preciso de *Die Grenzen der Geschichte* (Leipzig, Duncker u. Humblot, 1904).

[15] Na Estética, I, cap. XVII.

[16] Também será útil chamar a atenção, em uma nota, para a distinção já mencionada entre a história da prática na política e na ética, porque somente assim pode ser colocada de lado a discrepância que perpassa a historiografia, entre história política ou história dos Estados e história da humanidade ou da civilização, especialmente a partir do século XVIII. Na Alemanha, isso é um dos elementos no intrincado debate entre *Geschichte* e *Kulturgeschichte*, e às vezes foi descrito como um conflito entre a historiografia francesa (Voltaire e seus seguidores), ou *histoire de la civilisation*, e a germânica (Möser e seus seguidores), ou história do Estado. Um lado absorveria e submeteria a história da cultura ou história social à do Estado, o outro faria o oposto; e os ecléticos, como de costume, sem saber muito sobre o assunto, colocam um ao lado do outro, história inerte da política e história da civilização, destruindo assim a unidade da história. A verdade é que a história política e a história da civilização têm as mesmas relações entre si no campo prático que as entre a história da poesia ou da arte e a história da filosofia ou do pensamento no campo teórico. Elas correspondem a dois momentos eternos do espírito – o do puro querer, ou momento econômico, e o do querer ético. Portanto, também vemos por que alguns sempre serão atraídos mais pelo um do que pelo outro forma de história: se movidos principalmente por interesses políticos ou principalmente por interesses morais.

[17] *Charakteristik der antiken Historiographie* (Berlin, 1833).

- [18] Geschichte der neueren Historiographie (München u. Berlin, Oldenburg, 1911).
- [19] Geschichte der historischen Forschung und Kunst seit der Wiederherstellung der literarischen Cultur in Europa (Göttingen, 1812-20).
- [20] “Não tem a intenção de confirmar com argumentos nem refutar” (N.T.).
- [21] “Transcrevo mais do que acredito” (N.T.).
- [22] “Que não ouse dizer nada falso, nem ouse deixar de dizer nada verdadeiro.” (N.T.).
- [23] “Qualquer mentira que a Grécia ouse contar na história” (N.T.).
- [24] “O que aconteceu, e quando aconteceu” (N.T.).
- [25] “Com que propósito e por que razão foram realizados” (N.T.).
- [26] “Palavras quase dos poetas” (N.T.).
- [27] “Próxima dos poetas e de certa forma uma prosa livre” (N.T.).
- [28] “Tem algo poético” (N.T.).
- [29] “Algo poético” (N.T.).
- [30] “Virtudes femininas” (N.T.).
- [31] “História contra os pagãos” (N.T.).
- [32] “Em qualquer lugar é minha pátria, em qualquer lugar a lei e minha religião. A largura do Oriente, a abundância do Norte, a difusão do Sul, as vastas e mais seguras ilhas são as moradas do meu direito e nome, pois entre os cristãos e romanos sou romano e cristão.” (N.T.)
- [33] “Prontos e mais capacitados para entender coisas maiores” (N.T.).
- [34] “Manter a única fé” (N.T.).
- [35] “Excetuando-se alguns do povo israelita, enganados pelo erro, entregues a vãs superstições, capturados pelos jogos dos demônios, enredados pelas atrações do mundo, lutando sob o governo do príncipe do mundo, o diabo” (N.T.)
- [36] “Aqui, cansado de tecer uma trama inextricável de males; no entanto, desejo apenas tocar brevemente nisso para mostrar a miséria dos mortais. E quanto aos feitos de Alexandre? A monarquia do Reino dos Macedônios, que começou com ele, termina com ele após sua morte... Mas a cidade de Cristo é estabelecida sobre uma rocha firme” (N.T.).
- [37] “Acredito não ser uma mentira” (N.T.).
- [38] “Tirando profundos suspiros do fundo do coração” (N.T.).
- [39] “Não um reino, mas uma destruição; não felicidade, mas miséria; não triunfo, mas perdição” (N.T.).

[40]. “Porque os italianos sempre desejam ter dois senhores gêmeos, para que cada um coíba o outro com seu próprio terror” (N.T.)

[41]. “Descrever ano a ano” (N.T.)

[42]. “Agrupar sob o estilo histórico” (N.T.).

[43]. “E naquele tempo, o Reino da Sicília, abundante em homens valorosos e ilustres, e com grande poder por terra e mar, havia infundido terror nas nações vizinhas de todos os lados e desfrutava da mais alta paz e tranquilidade.” (N.T.).

[44]. “Ele era um homem de grande coração, mas sua grandeza de alma superou tudo o que nele havia; a sabedoria o dominava de tal forma que nenhum impulso o impelia a fazer algo, mas ele agia com maturidade em todas as coisas com razão. Como estudioso da filosofia, ele a cultivava em si mesmo e a promovia em seu reino. Na verdade, na época feliz de seu reinado na Sicília, havia poucos ou nenhum estudioso; no entanto, ele, como imperador, estabeleceu escolas de artes liberais e todas as ciências aprovadas em seu próprio reino... para que homens de todas as condições e fortunas não fossem afastados do estudo da filosofia por qualquer falta de oportunidade” (N.T.).

[45]. “Quando, por uma eterna lei da natureza, parece que todas as coisas se voltam em círculo, como se a água seguisse os vícios das virtudes, a ignorância seguisse o conhecimento, o desonroso o honesto e as trevas a luz.” (N.T.).

[46]. “Não só as coisas presentes são claramente explicadas, mas também as futuras são previstas, e os mais seguros preceitos sobre o que deve ser buscado ou evitado são estabelecidos.” (N.T.)

[47]. “Para que seja um fundamento adequado das ciências” (N.T.).

[48]. “O conhecimento dos indivíduos, cuja memória seja útil para viver bem e felizmente.” (N.T.)

[49]. “Para que, sem ajuda de qualquer arte, seja compreendida por si mesma por todos.” (N.T.)

[50]. “Discursos e pregações” (N.T.).

[51]. “A ciência é sobre os particulares” (N.T.).

[52]. “Os homens adquiriram mais conhecimento de um extremo da Europa ao outro do que em todas as eras anteriores” (N.T.).

[53]. “A única arma contra o monstro é a Razão: a única forma de impedir os homens de serem absurdos e maus é iluminá-los; para tornar o fanatismo detestável, basta pintá-lo.” (N.T.)

[54]. “Na história, vemos os erros e os preconceitos se sucederem, alternando-se e expulsando a verdade e a razão. Observamos os habilidosos e bem-sucedidos subjugar os tolos e oprimir os desafortunados; no entanto, esses habilidosos e bem-sucedidos também são joguetes da fortuna, assim como escravos daqueles a quem governam. E não apenas o bem existiu, embora oprimido, mas

também foi eficiente em certa medida: no meio desses saques e destruições, percebemos um amor à ordem que anima secretamente a humanidade e que evitou sua ruína total. É um dos impulsos da natureza, que sempre recupera sua força...” (N.T.).

[55] “Os abusos servem como leis em quase toda a Terra; e se os homens mais sábios se reunissem para criar leis, em que Estado a forma subsistiria completamente?” (N.T.).

[56] “De fato ocorrem revoluções nos prazeres, assim como em tudo o mais” (N.T.).

[57] “Histórias que se pretendem universais, fabricadas no nosso Ocidente” (N.T.).

[58] “Três coisas influenciam constantemente a mente dos homens: o clima, o governo e a religião. É a única maneira de explicar o enigma do mundo.” (N.T.).

[59] A exposição e crítica do pensamento de Vico são tratadas copiosamente no segundo volume de meus *Saggi filosofici* i *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911).

[60] Friedrich Meinecke, *Weltbürgerthum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, segunda edição, prefácio, p. vii. (Munique e Berlim, Oldenburg, 1911.)

